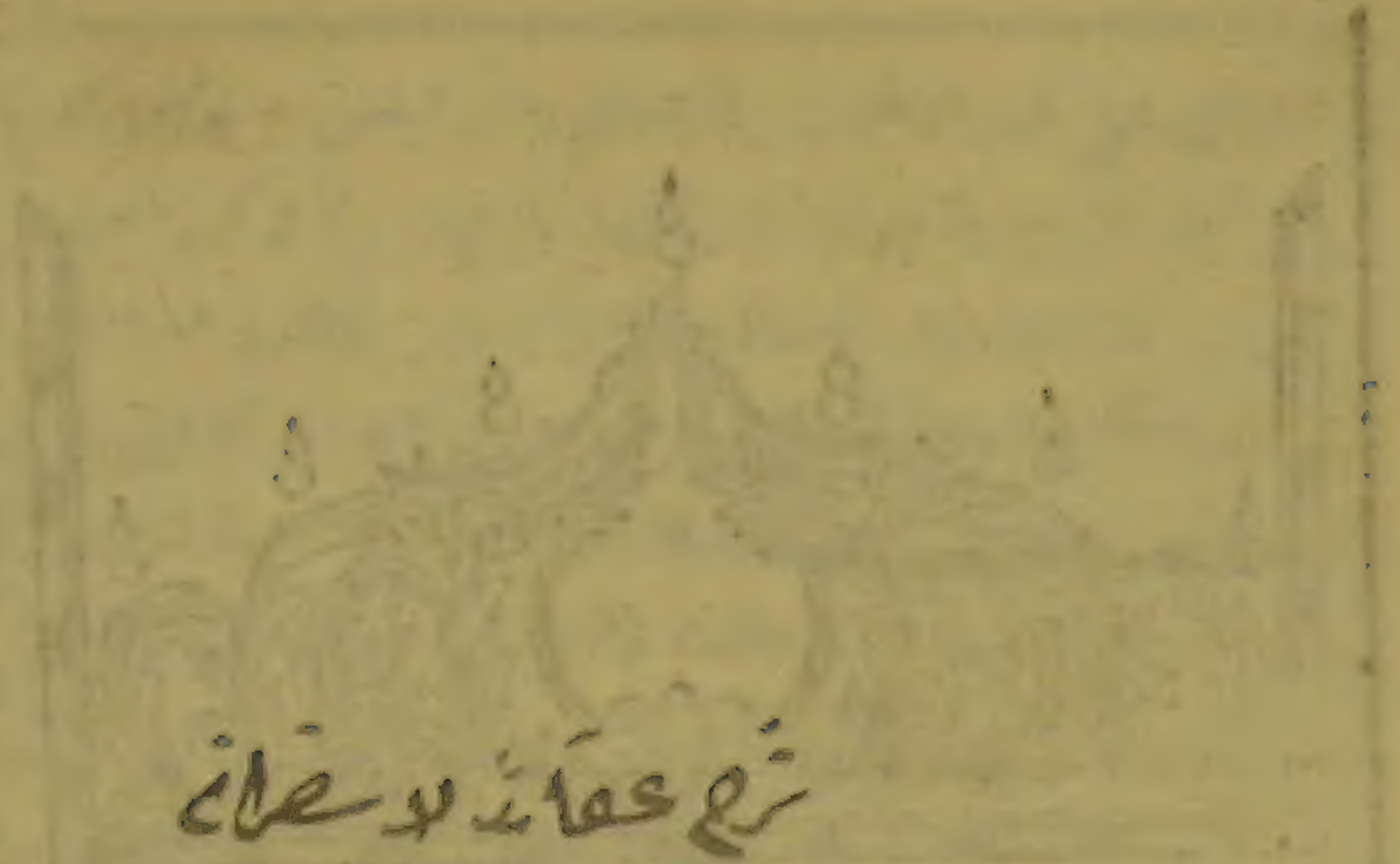






931

2422



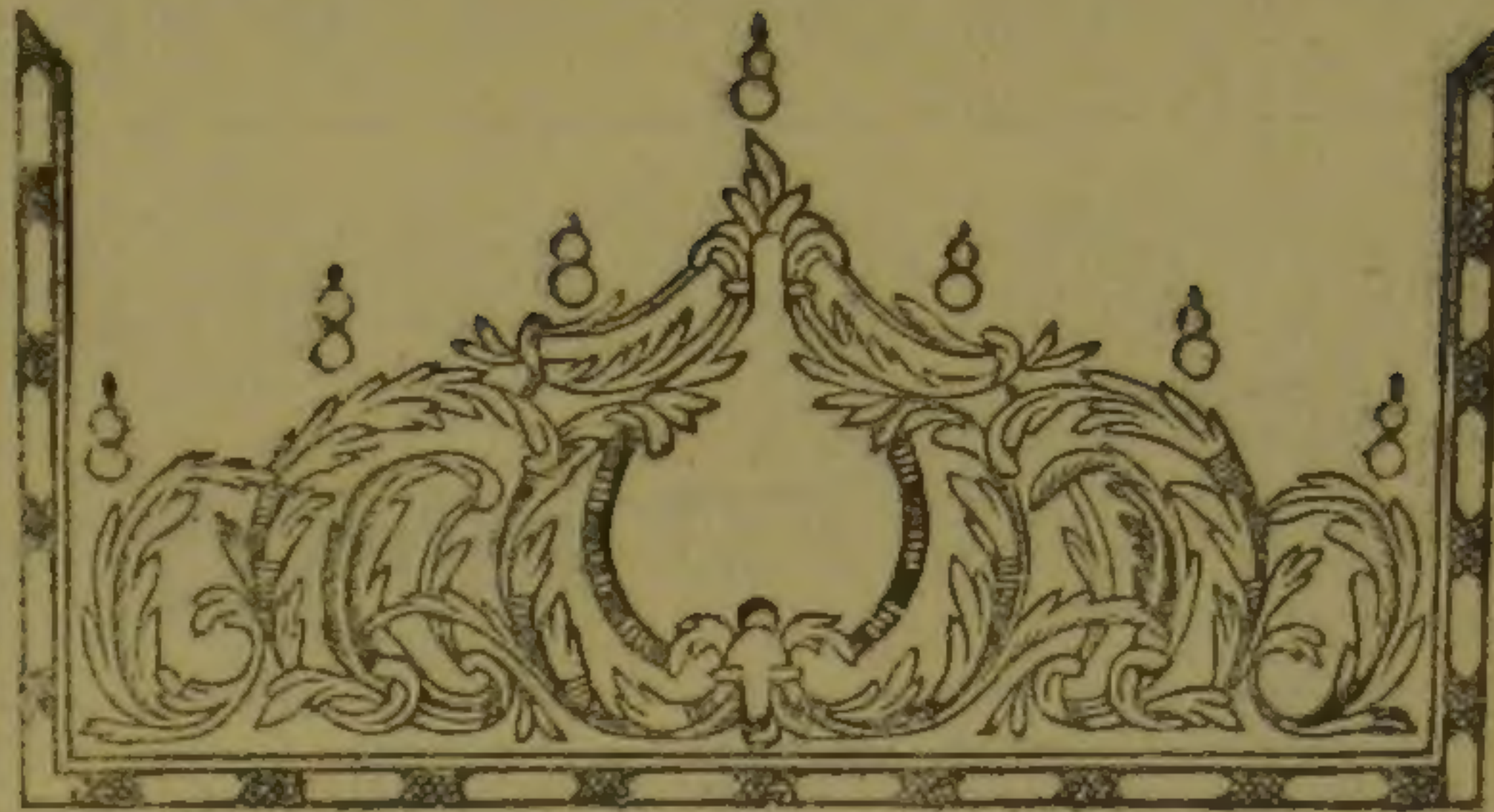
تبع عفاة و عفاة

عفاة و عفاة



٢٢٢

تدقيق
خط



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي دعانا الى دار السلام باوضح سبيل هو دين الاسلام
وارجح دليل هو خير الانام بل هو افضل الرسل الكرام صاحب
معجزة باقية على صفحة الايام هي افضل كتاب وافضل خطاب
وافصح كلام محمد النبي الامي عليه التحية والسلام صلى الله
عليه وعلى اله والعظام خير آل الالبهم احكام الشرايع والاحكام
وعلى صحبه الذين صحبهم الدين على ابلغ نظام وحفظ واقواعد
العقائد عن الاثلام * وبعد * فبقول العبد المتوسل الى الله المبين
القوى المتين ابراهيم بن محمد عرب شاه الاسفرايني عصام
الدين فهذه فوائد بل موائد قربت بها من اراد ان يطالع شرح
العقائد ويجمع زوائد عوائد هي اتم الزوائد وهي التي الى تدقيق
النظر وتحديد البصر نعم القائد واشوارد ابدكار الفكر صد الصايد
جعت صراح العقليات المطابقة لصحاح النقليات فيها عوائد
لمن اعتاد الارتداع من الخيالات والوهميات وجعل شيخ الاسلام
للاصول والعقائد عقله الوافي بالاتصال بالبدء الفياض وذنه

اقرب
نسخه

الصافي

الصافي عن كدر الاهمال بالاعمال والارتياض وكان شربه
من انهار خمسة صافية ليس لها سادى ولا تركب لتحصيل
نفايس الاراء وفرايد المعاني البحر ابادى فاباك وهذه المائدة
الشريفة الموضوعة للكرام لو لم يصف انهارك عن قذى
الاهوام ولم يغلب على نهارك ضوء مصابيح اسهارك المنورة
للظلام ولم ينسخر وهمك لعقلك وفهمك بجامع فضلك ولم تكن
من فضلاء الانام فان للكلام هناك درجات اخرى بل هو اخرى
بان يتلو شاهده (سبحان الذي اسرى) اللهم كما انعمت ادم
وكما استسنت اقم فاننا لسنا الا المنظار وليس عنا ما يسند البنا
في الظاهر انصرتنا يا ناصر واعطتنا او فر من كل وافر وكما
ادخلتنا في الدنيا مسافرا اخرجنا عنها كالمسافر (قال الشارح
* بسم الله الرحمن الرحيم * متبركا ببركاته ثم قال * الحمد لله المتوحد
بجلال ذاته * اقتداء بكتاب الله عز وجل وبعض سوره وعجلا
بروايتين مشهورتين لحديث الابتداء حيث جاء في رواية (كل امر
ذى بال لا يبدأ فيه بيسم الله الرحمن الرحيم فهو اقطع) اي
قليل البركة وفي اخرى (كل امر ذى بال لا يبدأ فيه بحمد الله
فهو اقطع) وعلا بما شاع بين ائمة ذوى قدر في غاية الارتفاع
وما يشوههم انه لا يمكن الجمع بين الرويتين لتنافي الابتدائين بامر
(في دفع بات التنافي بين الابتدائين الحقيقتين دون الاضافتين
كما فيما نحن فيه) اذ ابتداء الامر المتبرك فيه انما يكون حقيقيا باول
اجزاء البسملة (والابتداء بالاضافة الى المتبرك فيه ثابت لهما) لا بما
اشتهر ان الابتداء بالبسملة حقيقى وبالحمد اضافى لانه غير مطابق
للاواقع (وتقديم البسملة لتقدمه في الكتاب) وقد يأول الحديث بحمل

قلت وفي بحر ابادى نورية
الى الحشى المشهور بالبحر ابادى
للطابع

ابناء للاستعانة او الملائسة ولا استحالة في الابتداء بشئ باستعانة
 امرين او مع ملائسة امرين وملائسة الابتداء بهما يجوز ان يتحقق
 في الامور القولية بان يحصل احدهما جزء اول والاخر خارجا
 عنها مذكورا قبلها بلا فصل وفي الامور الفعلية بان يقارن
 احدهما الجزء الاول من الفعل والاخر يتقدمها بلا فصل
 (ورد الاول بان جعل الباء للاستعانة يتناقى جعل شئ منها جزء
 من المبتداء اذ لا يكون جزء الشئ آلة له فلم يكن ارباب التأليف
 عاملين بالحد يثنى حيث جعلوهما جزئين من تأليفاتهما كما هو
 الظاهر) وكذا لا يتحقق الابتداء مع الملائسة بهما اذا جعل الجزئين
 بل الابتداء باحدهما مع التلبس به وهو ما جعل منهما جزء اول
 ويمكن دفعه بان العمل بالحديث لبس الا العمل بما يحتمله (فن جعلها
 جزئين جعل الابتداء في الحديث اضافيا والباء صلة الابتداء) ومن
 جعل الباء للملائسة ذاولا لآلة يجعلهما خارجين او احدهما جزء
 (قال الشارح * المتوحد بجلال ذاته * جاء توحد بمعنى بى واحدا
 ذكره القاموس) وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برأيه استقل به
 ذكره الاساس وتوحد الله تعالى بعصمته عصمه بنفسه ولم يكله
 الى غيره ذكره الصحاح وغيره) والظاهر ان التركيب من قبيل الثاني
 والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف آخر فيه والتوحد بالعقل
 عدم مشاركة فاعل آخر فتوحد بجلال الذات اختصاص
 بجلال الذات به (ولك ان نجعل التركيب من قبيل الاول يجعل الباء
 في قوله بجلال ذاته للملائسة) ومن الثالث اى المتوحد للاشياء بخلقه
 بسبب جلال ذاته وكما صفاته فلم يشاركه في ملكه خالق (ففيه رد
 على من قال العباد خالقون لافعالهم) ومن قال معنى التوحد

بجلال الذات ان جلال ذاته لبس له من غيره (فلا يساعد العبارة
 فان قلت كل احد متوحد بصفته اذ لا يقوم صفته (بغيره قلت المراد
 التوحد بنوع صفته) وقد يجاب بان المراد التوحد بالصفات المتناهية
 في الكمال بمعنى انها ليست لغيره (واضافة الصفة اليه بعد ربطه
 بالتوحد لانه بالواقع له تعالى كما يقال علامة الرجل حبيته) يقال
 في وصفه بذاته الجلية رد على المعتزلة حيث حكموا ان الاشياء
 والواجب مشاركة في الماهية متميزة بالاحوال والافاضات (وهذا
 انما يضح لو اريد بالذات الماهية) واما لو اريد ما يقابل الصفة فلا
 (والمراد بجلال الذات الذات الجلية حتى كانه عين الجلال على
 طبق كمال الصفات) وقد جعل المحمود متوحد بجلال الذات
 وكما الصفات قصدا الى حصر استحقاق الحمد الذاتي والعرضي
 فيه تقرير التخصيص الحمد به (قال الشارح * المنقذ * اى
 المتطهر) يقال قدس اى تطهر * بنعوت الجبروت * اى فى
 اوصاف الكبر اى اوصاف تستلزم الكبر وهو الرفعة في الشرف
 والعظمة * عن شوائب النقص وسماته * اى علاماته (ومقابلة
 انعوت بشوائب النقص وسماته تغيد التقسيم اى كل نعمت له برى
 اعن شائبة نقص وسماته) فلا يرد ان التقدير عن الشوائب لا يستلزم
 التزعم مطلقا فالاولى ترك صيغة الجمع (وما احسن هذين الفقرتين
 قد قارن في كل منهما التنى بالاثبات فجمعت بين الصفات السلبية
 والايجابية مع تقدم التنى على طبق كلمة التوحيد) فان التوحد
 في الذات الجلية والصفات الكمالية يتنى الشريك في هذه الامور
 (وكذا التقدير في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته
 يتضمن تنى النقص وعلاماته في نعوت الجبروت واثباتها * قال الشارح

والصلوة * دعاء ينزل كل رجة على نبيه (ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرجة لان ما ينزل عليه يعود الى غيره لانه رجة للعالمين) وقوله * المؤيد * اما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور الى المنصور في دعوى الرسالة (او على صيغة اسم الفاعل اي التاصر دعواه) وانما جعل الحج مؤيدات مبالغة في وضوح نيته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات ويكون الحج الدالة عليها مؤيدات لها (ولما كان في جعل الحج مؤيدات ايها مضعفها دفعه بوصفها بالسطوع) ولا شبهة ان الحج هي المعجزات والبيئات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البيئة هو الشاهد (واضافة المساطع الى الحج اما اضافة البعض الى الكل او الصفة الى الموصوف) (والظاهر سوا طع بحجته وواضحات بيانه) (وضمير بحجته بظاهره الى محمد عليه الصلوة والسلام) (ويحتمل الرجوع اليه تعالى) (قيل لورجع الى الله تعالى لا فادان اياته عليه السلام اعظم من آيات سائر الانبياء) وفيه بحث (قال * وعلى آله واصحابه * اعاد كلمة على رادا على الشيعة بحث حكموا بمنع الفصل بين النبي عليه السلام وآله بكلمة على شرعا) (وتقلوا في ذلك اثارا) (والآل جاء بمعنى اهل البيت وهو المشهور في كلمة الصلوة) (وجاء بمعنى الاتباع ويحتمل للمقام فذكر اصحابه تخضيض بعد التعميم فان اصحاب الذين لا قوا النبي عليه الصلوة والسلام داخلون فيه) (وقوله * هداة طريق الحق وحجاة * اما وصف للآل واصحاب (او الاول للآل) والثاني للثاني) (ووصف الاصحاب بالهداة على طبق قوله عليه الصلوة والسلام) (اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم) (قال السارح * وبعد * اي اما بعد بدليل الفاء واما

والآل الذين
نسخه
والآل والاصحاب
نسخه

هذه

هذه لمجرد التأكيدها فانها تكون لمجرد التأكيدها كما تكون للتأكيده والتفصيل (صرح بذلك الرضى فلا حاجة الى تكلف التمثل التقدير التفصيل والاجال) (وقيل الفاء لتوهم اما) (وكل من تقدير اما وتوهم وان صرح بهما سيد المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر) (لان الرضى صرح بان تقدير اما مشروط بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا به او مفسر به فتألي (فالتوجيه الوجه للقاء انه لاجراء النظر مجرى الشرط كما ذكر سبويه في زيد حين لقينه فاكرمه) (وجعل الرضى قوله تعالى (واذ لم يهتدوا به فيقولون) منه) (ولا اشكال لعطف هذا الكلام على الحمد والصلوة مع انها جملتان انشائيتان لان هذه الجمل ايضا يحتمل الانشاء بان يكون الغرض منها مدح العلم والمختصر (اولان الكلام مبني على عطف القصة على القصة) (ومنهم من قال الواو عوض من اما وليست بعاطفة) (قوله * فان مبني على الشرايع والاحكام واساس قواعد عقايد الاسلام * اقول مبني على الشرايع والاحكام اولا وبالذات وهو المتبادر من العبارة ليس الا المسائل الكلامية وهي بعض علم الكلام) (واما البعض الاخر منه وهو الموضوع والمبادئ فبني تلك المسائل التي هيبت بقوله * قواعد عقائد الاسلام * فضم مع المبني * اساس قواعد عقائد الاسلام * يصح قوله * هو علم التوحيد والصفات * جريا على كون الكلام عبارة عن المسائل والمبادئ والموضوع لانه انبى بمقام الترغيب الى العلم (ووجه آخر هو ان المراد * بعلم الشرايع والاحكام * معرفة الشرايع والاحكام الجزئية التي تحدث انا فانا لواحد واحد من المكلفين * وعقائد الاسلام *

امر بالتأمل لان وجه ضعف اعتبار التوهم لا يظهريدونه لان اشتراط التقدير لا يوجب اشتراط التوهم ووجهه ان الرضى لم يجد في استكمال التوهم الفاء بدون الشرطين والا لم يصح منه دعوى اشتراط تقدير اما بهما فلم يجد اعتبار التوهم بدونهما ايضا

العقائد القائمة بأحد أهل الإسلام وإضافة القواعد إليها بيانية
لأنها مباني الأعمال إذ لا يصح بدونها (ولاشك أن مبني المعرفة
المذكورة والعقائد المذكورة علم الكلام إذ العقائد إنما تصح
بالعرض عليها والاتزان بها والأحكام الجزئية إنما تثبت وتحقق
بها لأنها فرع ثبوت الحاكم والرسول (قال في شرح المواقف
الأحكام المأخوذة من الشرع قسمان أحدهما ما يقصده بنفس
الاعتقاد كقولنا الله سميع بصير وهذه يسمى اعتقادية وأصلية
وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها (والثاني ما يقصده به العمل
وهذه تسمى عملية وفرعية وأحكاما ظاهرية وقد دون علم
الفقه لها (وقيل المراد بقواعد عقائد الإسلام الكتاب والسنة
لأن العقائد تجب أن يستفاد من الشرع ليعتد بها ويتوقف
ثبوتها على المسائل الكلامية ولادور (لأن الكلام مبني الكتاب
والسنة ثبوتا وهما مبناه اعتدادا (ويجوز عليه أن كونه مبني
علم الشرائع والأحكام أيضا ليس إلا باعتبار كونه مبني الكتاب
والسنة فالفقرة الثانية تكرار الأولى (ويجوز عنه بأنه ترقى
في المدح فإن كونه مبني الكتاب والسنة واضح من الثانية
دون الأولى لأنه من لوازم مفهومها وليس مقصودا من حاق
اللفظ فيها كما في الثانية (والأوجه أن يقال يستفاد من الأولى
أنه مبني العلم ومن الثانية أنه مبني الاعتقاد وأن كان جهة كونه
مبني الأمرين واحدة فإن الثانية من الأولى (وقيل قواعد
العقائد أدلتها التفصيلية وعلم الكلام مبناه لأن مباحث النظر
والدليل جزء منه على ما هو المختار (قال الشارح * هو علم التوحيد
والصفات * يعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام

ظاهرة
نسخه

العمل
نسخه
للأمرين
نسخه

أهل

أهل السنة فإن المعتزلة للغلو في التوحيد نفوا الصفات فكلامهم
علم التوحيد الصرف (وللتنبية على إرادة المعنى الإضافي (قال
* الموسوم بالكلام * لئلا تنصرف العبارة إلى المعنى العلمي فتفوت
هذه الدفعية (إذ تخصص الوسم بالكلام بفيد أنه لم يقصد
بعلم التوحيد والصفات الوسم (وهذا أحسن مما قيل أنه نية على
أن الوسم الثاني أشهر (على أن فيه بوهيم أن الوسم الأول أشهر
حتى لم يخرج فيه إلى التصريح بالوسم (وقوله * المنجي * صفة
ثانية لعلم التوحيد والصفات (وفيه تعريض بالحكمة النافية
للصفات ولكلام نفاة الصفة * وغيايب الشكوك * شدايد
ظلماتها (ولاشك أن ظلمات الشك أشد من ظلمة الوهم (وقد ضمن
إضافة الغيب إلى الشك وإضافة الظلمة إلى الوهم تشبيه العلم
بالنور والجهل بالظلمة وكلا التشبيهين شايعان (والمراد بالاشك
والوهم أما معناهما أو الأدلة الضعيفة المبينة عليها المذاهب
الضعيفة (فإن قلت من العقائد السمعية التي لا طريق إليها إلا
السمع والسمع قد لا يفيد اليقين فكيف يكون في الكلام نجاة
عن ظلمة الوهم (قلت الوهم ظلمة في البقنيات دون الظنيات (قال
الشارح * وإن المختصر * سماه مختصر لأنه اختصر من كتاب
كالختصر بالنسبة إلى المفتاح ومختصر ابن الحاجب بالنسبة
إلى المنتهى (بل لأنه اختصر فيه المسائل المدللة المفصلة فيها
اختلاف المخالفين عن الأدلة والاختلاف واقتصر على إيرادها
(وذلك أن يجعله من قبيل سبحان الذي عظم جسم الفيل وصغر
جسم البعوض (ووجه تسميته بالعقائد أنها عقائد صرفة بخلاف
الكتب المبسطة فإنها ممزجة من الخلافات والمبادئ مما ليس

بالتالي
نسخه
بالأول
نسخه

المفصلة التي
نسخه

وصاحب المختصر هو أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن اسمعيل بن محمد بن لقمان السمرقندي
الحنفي قال الذهبي يقال له مائة مصنف توفي سنة سبع وثلثين وخمسائة والحنفية نسفون سواه م

الى احكام العقائد
نسخه

بعقائد بل وسائل الى علم العقائد والاجتناب عن الفوائد (وقوله
* قدوة * بمعنى المقتدى به (واضافة * العلماء * الى * الاسلام
اضافة اسم الفاعل الى المفعول او اضافة الجزء الى الكل كما
لا يخفى على اهله (واضافة * النجم * الى * الملة والدين * اما
اضافة النجم الى مقده (ففيه تشبيه الملة والدين بالسماء في العلو
والشرف ومدح النجم بالاستقرار فيه او اضافته الى ما يستضيء
منه (ففيه مدحه بانه يضيء الملة والدين) او اضافته الى الطريق
فان النجم يسلك به الطريق الذي ليس بواضح (ففيه مدحه
بانه المقتدى في الدين يتمسك به في سلوكه (والملة والدين متحدان
بالذات مختلفان بالاعتبار (فان الملة من الاملال بمعنى الكتابة
صار اسم للدين من حيث ان يكتب (والدين الطاعة صار اسما له
من حيث انه يطاع (والكتابة شعار العلماء (والاطاعة شعار الاتقياء
(ففي اضافته الى العبارة تلويح بانه جمع بين العلم والتقوى
وصار فيها المقتدى (ودار السلام الجنة سميت به لسلامة اهلها
عن الاعراض والامراض (ولانهم يخاطبون فيها بتحية هي سلام
عليكم طيبم (ويحتمل ان يكون من قبيل بيت الله جعلت دارا
لله تشريفا وتكريما لها فالسلام المضافة هي اليه من اسمائه
تعالى (او اضيفت الى الله تعالى لانه كما يرى الرجل في داره
يرى المؤمنين ربهم فيها (والاخر من تحفة الفقير (وقوله
من هذا الفن * بيان * لغرر الفرائد ودرر الفوائد * قدم عليها
رعاية للجمع (وفيه تقديم الحال على ذي الحال المجرور (وكانه
رجح مذهب الكوفي لقوة شاهده (والغرر جمع غرة وهي في الاصل
بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم اشتهرت في كل شريف

صار
نسخه

من الاعراض
نسخه

واضح

او ظرف الصبر في
نسخه

ما اكتسبه
نسخه

تفصل
نسخه

واضح (والفرائد جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة الثمينة سميت فريدة
لانفرادها في الصدف او جوف البحر على ما قيل (اولا نفرادها
في بلد او اقليم (اولا نفراد ما لكه كذلك على ما للعقل اليه دليل
والدرر (جمع درة (والقوائد جمع فائدة وهي ما اكتسب من علم
او مال (وجعل المقاصد العلمية فوائد يهتدى بها بكلا الاعتبارين
بعد جعلها درر او فرائد (وقد جعل الفن بحر استخراج منه الدرر
في ضمن جعل ما في مختصره دررا وفرائد (وقوله * في ضمن فصول
يعني به في ضمن عبارات اخذنا من فصل الخطاب (سمها فصولا
اما لانها مفصل بين الحق والباطل (اولا انها يفيد معاينتها
مفصلة عن غيرها متميزة غير ملتبسة به على الوجهين الذين ذكرا
في فصل الخطاب (والاول هناك الراجح المستطاب ليكون (قوله
واثناء نصوص * افادة لاعادة (وقوله * هي للدين قواعد
صفة لفصول بوصف مدلولاتها (او الضمير للدرر فالجملة حالية
لكنها خالية عن الواو (ولا يخفى على زكي لطافة اضافة (الجوهر)
الى (البقيين) فانه لا محالة لكل عرض جوهر (والفصوص جمع
فص الخاتم وهو مثلث (وجعل الجوهرى الكسرى لينا (وطعته
القاموس بانه وهم طعنا * واتهذيب * التنقيح والاصلاح
وتنقيح الشعر تهذيبه (وتبيين لمعضلات وهي مشكلات لا يهتدى
لوجه حلها من داء عضال عجز الطبيب عن معالجته يكون على
وجهين بان يؤتى بحلها وتشبيد اركانها وتوضيح بيانها (وقوله
مع توجيه للكلام في تنقيح * يحتمل وجهين (احدهما توجيه متفح
احاط به التنقيح (وثانيهما توجيه في ضمن التنقيح اي تفحته بحيث
صار موجهها (وكذا قوله * وتليه على المرام في توضيح * يحتمل

ارادة تنبيه في غابة الوضوح و ارادة التنبيه على المراد في ضمن
التوضيح يعني لم يأت بتوضيح لا يفيد بان يكون توضيح الواضح
بل بتوضيح لو لم يكن لبقى المرام خفيا غير لايح (وغيب الشيء بالكسر
عاقبه) والكشف الجنب وطى الكشف عن الشيء كناية عن الاحتراز
عنه (والظاهر انه اراد) وبالأملال ما هو لازم الاطالة (والارجح
ان يحمل على املال يلزم الايجاز المخل حيث لا يفهم المعنى) (والتجافي
التجاوز) والاقتصاد ما بين الافراط والتفريط (والاطناب
يقابل الايجاز) والاخلال مقابل للاطالة فكانه وضع الاخلال
مقام الايجاز رعاية للسمع (فقاته رعاية جانب المعنى لرعاية
جانب اللفظ) والاطناب بدل من طرفي الاقتصاد بدل البعض
من الكل (والاخلال عطف عليه) وقيل ملاحظة العطف
سابقة على الابدال (فالجموع بدل الكل من الطرفين فكان
يستحق اعرابا واحدا) (الا انهما اعرابا يجعل الطرفين متعددا
وهما في حكم متبوعين) (والاوجه ان يقال اجري الاعراب على كل
منها مع ان المجموع مستحق لاعراب واحد) (لان كلاهما قابل
للاعراب ففي اعراب احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون
في جاء القوم واحدا واحدا حيث اعراب واحدا واحدا اعرابهم
مع ان المجموع حال واحد * والرشاد * بالفتح الاهتداء والمراد
نيل العصمة نيل العصمة عن الخطاء كما هو اللائق بمقام التصنيف
ويحتمل ان يراد نيل العصمة في الدين يعني ايس اعتمادا على الكلام
بل على الله * والسداد * بالفتح الصواب من القول والامل
قال السارح * وهو حسبي ونعم الوكيل * هذا التركيب مما اورد
عليه السارح ان فيه عطف الانشاء على الاخبار حيث قال عطف

عن الاعراض عنه
نسخه

في اعراب جائي القوم

نسخه

حالة واحدة

نسخه

بمعنى ليس اعتمادى

نسخه

نعم

نعم الوكيل وهو انشاء على حسبي بتأويل بحسبي وهو خبر او على
جملة وهو حسبي (ورده السيد السند بوجوه) اما اولها انه عطف
على حسبي بل تأويل بجملة حتى يكون خبرا اذ يجوز عطف الجملة
التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس (واما ثانيا فبانه
يجوز عطف الانشاء على الخبر فيجاء محل من الاعراب (بدل عطف
قوله تعالى (حسبنا الله ونعم الوكيل) قطعا اذ ليس الواو من المحكي
اذ لا مجال للعطف في المحكي بل هي للمحكي (واما ثانيا فبانه يجوز
عطف ونعم الوكيل بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهو حسبي
لانه حينئذ جملة خبرية متعلق خبرها جملة انشائية لانه في تقدير
هو مقول في حقه نعم الوكيل اذ الانشاء لا يقع خبرا لمبتداء الا بهذا
التأويل كما هو المشهور المطابق للحق (واعترض على الثاني
من وجوهه بان نعم الوكيل في الآية يصح ان يكون عطف على حسبنا
و على حسبنا الله بتقدير وهو نعم الوكيل فكيف يحزم بانه
ليس العطف من المحكي (ويمكن دفعه بانه ليس للمعترض ان يدفع
عن نفسه صحة العطف في الآية بذلك لانه لو اعترف لم يمكن لاعتراؤه
موقع (ويمكن ان يزداد في الوجوه ان نعم الوكيل عطف على حسبي
بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل اذ المعطوف على الخبر في حكم الخبر
فكما يجب في جعل الانشاء خبرا هذا التأويل يجب في عطفه
على الخبر ايضا) ومما زيد انه عطف على جملة وهو حسبي
وهو الانشاء التوكلي (وينقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله
والله الهادي الى سبيل الرشاد ويحتاج الى جعله انشاء المرح
وبعد ينقل الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء
مدح لشرحه بعيد جدا (قال * اعلم ان الاحكام الشرعية *

بمقتضى
نسخه

لا اعتراضه

نسخه

بعد التأويل

نسخه

لا يخفى انه ينبغي ان يراد بالحكم هنا ما نسباً حذو في تعريف الفقه
وقد حقق في التلويح ان المراد بالحكم في تعريف الفقه نسبة امر
الى آخر ايجاباً او سلباً (وحمله على الحكم المنطقي المسمى بالتصديق
قاسد) وعلى الحكم المتداول بين الاصوليين وهو خطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين بالافتضاء والتخير تعسف نشأ من صاحب
التوضيح (فتجنه فتصر على تفسير الحكم بالاسناد المذكور
وتعرض عن التفصيل الذي لا يليق بهذا المقام) فان اردت
التفصيل فعليك بالتلويح فان المقام مقام الاقتضار والتفصيل
والمراد) بالشرع ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف على الشرع
والالم يصح جعل العلم المتعلق بها مقسماً الى التوحيد والصفات
واحتزبه عن الاحكام المتعلق بكيفية العمل لما خوذت لامن الشرع
كالاحكام الطبية والجوية الى غير ذلك لتلا يدخل العلم بها
في علم الشرائع والاحكام (وعن الاحكام النظرية الغير الشرعية
لتلا يدخل العلم بها في علم التوحيد والصفات) والمراد بالتعلق
بكيفية العمل انها نسب بين الاعمال واحوالها التي هي كليات
واوصاف لها تذكر في الجواب عن السؤال عن العمل بكيف
(والمراد بالتعلق بالاعتقاد انه ليس القصد الى هذه الاحكام الا
للاعتقاد بها) وانما اختار في تعيين الفقه التعرض بطرق احكامه
وفي تعيين الكلام التعرض بالاعتقاد الذي هو الغرض من تدوينه
لان ظهور كون الاول فرعية وعملية وكون الثاني اصلية اعتقادية
دار على هذا التعرض بها (وتسمية الاولى فرعية اما لانها فرع
الثانية ثبوتاً واعتقاداً اذ لا عمل له اعمل بدون اعتقاد صحيح) واما
لان القصد الى العلم بها فرع القصد الى العمل بها حتى اولم يكن

والتخير
نسخه

من كور
نسخه

الاعتقاد الصحيح
نسخه

قصد العمل لم يكن العلم بها ملتفتاً اليه (ولذا يلغو الفقه في الاخرة
دون الكلام) وقس عليه تسمية الثانية اصلية واحفظ الوجه
الثاني فانه من المبدعات (وينبغي ان يراد بما يتعلق بالاعتقاد
ما لا يشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح قوله * ويسمى
اصلية واعتقادية * لان التصوف يحصل بالكشف المتفرع
على العمل فلا يكون اصلية (وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه علم
الشرائع والاحكام) الا ان يقال علم الاخلاق ليس المقصود
منه الاعتقاد بل هو لتخصيص الخلق (وبالجملة انما قال ومنها
ومنها ولم يقل اما واما لعدم انحصار الاحكام الشرعية فيما
ذكره (ونقل عن الشارح ان المحكوم عليه) في قوله * منها ما
يتعلق * كلمة منها لا ما يتعلق كما هو المشهور اذ المقصود بالافادة
حال بعض الاحكام لا حال ما يتعلق وانه بعض الاحكام الشرعية
(وجعل من التبعية محكوما عليها واسما مما استخرجه الشارح
من القوة الى الفعل) صرح به في شرح الكشاف (قال * العلم
المتعلق بالاولى * اما بمعنى اليقين او الملكة فان العلم يطلق عليهما
واما ان الفقه من الظنيات فكيف يطلق ففروع عنه في كتب
اصول الفقه وليس التفصي عنه ههنا من الفقه (وبارادة اليقين
خرج التقليد فانه لا يسمى علم الشرائع والاحكام ولا يطلق العلم
على المقلد) لكن بقي علم الله تعالى وعلم جبرائيل وعلم الرسول
مطلقاً مع انه ليس من الفقه (والعلم بما هو من ضروريات الدين
كالعلم بوجوب الصلوة ونظائره وما يستوى في معرفة المتدين
وغيره على مذهب الشافعية فانه لا يسمى فقها عندهم) ولا يبعد
ان يفرق بين علم الشرائع والاحكام وبين الفقه فيجعل الاول

في تفسير قوله تعالى ومن الناس
من يقول آمنا الآية

أعم (لكن في جعله في مقابلة علم التوحيد والصفات نوع إباء عنه
 (وكما أنه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرائع والأحكام كذلك
 يسمى المسائل به) ويحتمله العلم المتعلق بها لأن المسئلة يتعلق
 بالحكم تعلق الكل بالجزء (قوله * يسمى علم الشرائع والأحكام
 لما أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند إطلاق
 الأحكام لا إليها * فيه نشر على ترتيب اللف) ومعنى أنها لا تستفاد
 إلا من جهة الشرع أن شيئاً منها لا يستفاد إلا من جهة الشرع
 (بخلاف الثانية فإن بعضها منها قد يستفاد من العقل) والآخر
 فمجموع الثانية أيضاً لا يستفاد إلا من جهة الشرع (وأما تبادر
 الفهم إليها عند إطلاق الأحكام لأنها التي يتداولها القضاة
 والأحكام وشاع أن يرجع فيها إليهم أهل الإسلام هذا) فنقول
 وبالله التوفيق الأشبه أن تسمية علم الشرائع والأحكام لأنه
 علم يختلف فيه الشرائع باختلاف الأمم والأنبياء والأحكام
 كذلك (بخلاف علم التوحيد والصفات فإنه لا يختلف فيه
 الأديان وأحكامها) واختلاف الفرق فيه لعدم الإطلاع
 على ما هو حكم الله لا اختلاف أحكام الله تعالى (قوله * وبالثانية
 علم التوحيد والصفات * من قبيل العطف على معمول عاملين
 مختلفين على مذهب من جوزه مطلقاً لا على مذهب من جوزه
 بشرط أن يكون المعمول الأول مجروراً لأن المعمول الأول هنا
 مجموع الجار والمجرور لا المجرور فقط كما في قولهم في الدار زيد
 والحجرة عمرو) يرد عليه أنه مما يتعلق بالاعتقاد وعده الشارح
 في التلويح من الأحكام الاعتقادية الأصلية قولهم الإجماع حجة
 ولا خفاء في أنه علم الأصول في بيان علم التوحيد والصفات غير مانع

الراد والتجيب الخيال

م

واجب

(واجب عنه بأن هذا الحكم من حيث أنه يتوكل به إلى استنباط
 الحكم الشرعي من الإجماع من الأصول وحيث أن ليس مما يتعلق
 بالاعتقاد) ومن حيث يجب الاعتقاد بكونه حجة وأن من لا يعتقد
 كونه حجة يخرج عن الإسلام مسائل علم التوحيد والصفات
 (وبهذا الاعتبار هو مما يتعلق بالاعتقاد) وبهذا تبين أن من مسائل
 الأصول ما هو من الأحكام الشرعية (لأن حجة الإجماع مما يؤخذ
 من الشرع واسطة بين ما يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق
 بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر الكلام الشرعية فيها
 وأن من قال الأصول ليس أحكاماً شرعية يعني المأخوذة من
 الشرع فلا يكون واسطة فقد غفل (قوله * لما أن ذلك أشهر
 مباحثه وأشرف مقاصده * نبه على التفاوت بين علم الشرائع
 والأحكام ومباحث التوحيد والصفات بإيراد الضمير في الأول
 والاسم الإشارة في الثاني للتنبيه على فضله بالتعظيم المستفاد
 من تبعيده) وكلا الحكمين أما على كل منهما أو على كليهما على
 الترتيب (وبالجملة هذا لا ينافي كون مباحث الكلام أشهر مباحثه
 كما سنذكره لأن كون كل منهما أو كليهما أشهر مما عداهما لا ينافي
 كون الكلام أشهر مما عداه) (على أنه يجوز أن يكون وقت التسمية
 بهذا الاسم هذه المباحث أشهر ويصير بعد ذلك مباحث الكلام
 أشهر فيسمى العلم به أيضاً لذلك) (وكون مسألة التوحيد ومسئلة
 الصفات أشرف من مسألة إثبات الصانع توجيهه أن الوجود
 إنما يتصف بالكمال بالتوحيد والاتصاف بأوصاف الكمال فأثبت
 التوحيد والصفات أشرف (على أن في التوحيد نجاة عن فساد
 الشرك الشائع بخلاف إثبات الوجود إذ لا منكر لوجوده

الشرك بالصانع
 نسخته

(قال الله تعالى) ولئن سئلتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ففائدته اجل (وبهذا اندفع ما يقال ان وجود مباحث اخرى سوى بحث التوحيد والصفات عند القصد ماء الذين موضوع الكلام عندهم ذات الله غير ظاهر لان مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة وغيرها لا تخرج عن بحث الصفات مالا وبحث الامامة من الفقهيات الا عند بعض الشيعة (لان المتبادر من الصفة ما بعد الوجود فاثبات الواجب خارج عن مباحث التوحيد والصفات) على ان المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنونت بمبحث التوحيد وبمبحث الصفات فخرج منها ما عداها من النبوة والاحوال والافعال (وقيل المراد من الصفات الصفات الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا بمباحث الاحوال والافعال والنبوة من مباحثها) قلت ولذا لم يجعل التوحيد من مباحثها (ويعرف من هذا وجه عدم الاقتصار على علم الصفات مع ان التوحيد ايضا راجع الى اثبات الصفة) قوله * وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين * دفع لما يتجه على دعوى الشرف لجميع مقاصد الكلام من انه كيف يكون شرف وهو بدعة مذمومة في الشرع غاية الذم حتى بالغ الفقهاء في المنع عن الاشتغال به وطعنوا فيه (قوله * لصفاء عقايدهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم * هذا علة لصفاء عقايد الصحابة) وقوله * وقرب العهد * علة لصفاء عقايد التابعين (ولك ان نجعل علة صفاء عقايدهم ببركة صحبة الصحابة (وصفاء العقايد كناية عن البعد عن كدر تعرض الاوهام والشبه) وقوله * وقلة الوقايح والاختلافات * امام قابل لصفاء العقايد او من وجباته

غير ظاهرة
نسخه

وببحث نسخه
وقيل المتبادر
نسخه

والوجه

والوجه هو الاول فتفطن وبالجملة قوله لصفاء عقايدهم متعلق بقوله * مستغنين * قدم للتخصيص والاحتراز عن القاء الاستغناء عن العلم قبل معرفة وجهه (وقوله * الى ان حدثت * متعلق بالاستغناء يعني كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستغنيين عن تدوين العلمين الى ان احدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين حتى دون مالك من التابعين الفقه (فلا يرد ما توهم ان الاستغناء الطائفتين لم يمتد الى زمن الفتن لانهم لم يدركوها ولم يحتاجوا الى التدوين والا لدونوا) ولا يحتاج الى الدفع بان قوله الى ان حدثت يتعلق بمحذوف يعني ولم يدون الى ان حدثت الفتن بين المسلمين (بقي ان حدوث الفتن كان في زمن الصحابة ولم يدونوا) ولو قيل لم يظهر اختلاف الاراء وما يتبعه (قلنا فاعلة هذا ولا دخل لما تقدم) الا ان يقال ظهور اختلاف الاراء نشأ مما تقدم فالتعرض له توطئة له (ومن وجوه الاستغناء انهم كانوا عارفين بدقائق الكتاب والسنة بالسليقة او ملازمة اصحاب السليقة فكان يغنيهم الكتاب والسنة عن تدوين العلمين) فلما حدثت الفتن وقل اصحاب الممارسة والفطن وكان ينسدرس معرفة دقايق الكتاب والسنة ولم يبق من اهلها الا واحد واحد دونهما لثلا ينطمس اثرهما (وقوله * وكثرت الفتاوى * كناية عن اختلاف المفتين في الجواب فهي ليست كثرة متفرعة على كثرة الوقائع حتى يحتاج الى ان يوجه تقديمه على الوقائع بانه لرعاية السجع (والفتيا والفتوى بالضم والفتح ما افتي به الفقيه كذا في القاموس) والمراد بالنظر المقابل للاستدلال ما لاجل تحصيل التصور (والاستدلال تحصيل الكلام) كما ان الاجتهاد والاستنباط للفقه (والاجتهاد للقاعدة

ان احدثت
نسخه

والبغى
نسخه

وقد يفتح
نسخه

(والاستنباط للاحكام الجزئية المندرجة تحت القاعدة) والمراد بالاصول الادلة دون القواعد (فبيانها على ما اظهرنا ببيانها خال عن التكرار) فلا يجوز الى الاعتذار بانه مقتدر في الخطب (قوله * وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن اداتها التفصيلية بالفقه * اورد عليه بان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية اداتها التفصيلية كما هو المشهور لا ما يفيد وقد تكلف في دفعه بما لا يرضى بسماعها الاذان الكريمة ولا يذوقها الطباع السليمة (فتركاه لاهله واعرضنا عن دقائق كثيرة ابدعناها لاجله (وجئنا بدفع لبس فيه تكلف وهو انه يقتضى تعريفات العلوم المدونة ان معلوماتها مجرد المسائل (وما اشتهر ان اجزاء العلوم ثلاثة ان معلوماتها المسائل والمبادئ والموضوعات (والجمع بينهما لا يمكن الا بارتكاب مسامحة في احدهما (فالشارح حفظ الحكم المشهور وجعل التعريفات مبنية على المسامحة ومن قبيل التعريف بما هو المقصود الاهم (وكأنه اريد بتعريف الفقه مثلا انه ما يكون المقصود منه معرفة الاحكام العملية عن اداتها التفصيلية (فعدل عن التعريف المشهور حفظا للتعريف عن المسامحة (رخصاء البيان وقال ما يفيد معرفة الاحكام اى يشمل عليها (كما يقال التصوير في مثل البياض غرض يفيدك تصوير البياض وتصور العرض وتصور النسبة بينهما (وبعض المحققين جعل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان اجزاء العلوم مسامحة مبنية على عدم ما يشتد حاجة العلم البد جزء منه مبالغة في شدة الحاجة (واعله الاشبه بالحق وبالاتباع احق (ولك ان توجه كلامه على هذا التحقيق وتعمل المفيد معرفة جميع الاحكام ولمفاد

الاحكام العملية
نسخه

معرفة كل حكم (ولو جعل التعريف للعلم بمعنى الملكة لم ينجه شئ) (وقد جعل في شرح التلخيص كون التعريف للملكة ارجح) وما يتعلق بفوائد قيود التعريف (ودفع امور يتوجه اليه مبسوط في كتب اصول الفقه ولا يسع هذا المقام (ويضيق عنه دائرة الكلام) (قوله * ومعرفة احوال الادلة الخ * عطف على معرفة الاحكام عند من له معرفة باساليب الكلام (والظاهر ان اللام في الاحكام اشارة الى الاحكام العملية السابقة (ولا يبعد ان يقال اطلاق الاحكام اشارة الى ان اصول الفقه لا يخص الفروع بل استنباط العقائد من الشرع ايضا يستعين به (ومزيد تفصيل التعريف يطلب من كتب الاصول فان التعرض له في هذا المقام من النضول (قوله * ومعرفة العقائد * لا بد من قيد الدينية اى المنسوبة الى دين محمد عليه الصلوة والسلام ليخرج العلم الا لاهي الحكيم منه (قوله * لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا * المشهور فيما بين المحصلين ان العنوان هو مدخول في (قد ذكر ثمانية اوجه للتسمية بالكلام (وله تاسع لم يلتفت اليه وهو انه كان في مقابلة المنطق للفلاسفة فسمى بالكلام كما سموا المنطق بالمنطق (لانه لم يعهد تسمية شئ بلفظ يناسب اسم ما يناسب الشئ (وربما يتوهم انه جعله مع ايراث القدرة على الكلام متحدا في المال (ويحتمل قوله كالمنطق للفلاسفة للاشارة الى ذلك (ونحن نريك اوجها (الاول انه استغنى الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى لتمكنهم من تحصيل العقائد عنه فالرجوع الى هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام فهذا العلم نائب للقاصرين عن الكلام (الثاني انه امتاز عن عقائد الحكماء بمطابقتها لكلام الله تعالى

ولا يسع
نسخه
اساليب
نسخه

لمطابقتها
نسخه

وحفظها عن مخالفتها (الثالث انه لا يفيد الجوارح الا الكلام
بمخلاف الفقه فانه يفيد العمل مطلقا) الرابع انه في
مقابلة التصفية التي مدارها على السكوت فسمى بما يقابل
السكوت (الخامس انه في افادة الاختصاص بالمبدء كلام
الاختصاص في افادة الاختصاص فيما بين الاشياء فسمى باسم
مركب من كاف التشبيه واللام الا انه اجري مجرى الاسماء المفردة
في الاستعمال لكونه على وزن المفرد فيه (والوجه الاول من
الثمانية من قبيل نقل الاسم المشترك بين اجزاء الدال الى تمام
المدلول فيكون المنقول عنه معاني متعددة نقل عن جميعها مرة
واحدة (والاشبه انه كان تسمية المباحث كلاما فرع تسميته
كلاما تسمية لاجزاء باسم الكل تنبها على ان كل جزء منه في شدة
الحاجة اليه بمنزلة الكل (والتحقيق ان قولهم الكلام في كذا
من قبيل اطلاق الكلام على خصه منه بمعونة الالف واللام
فانه للعهد التقديري (وهذا لا يصلح للنقل اذ لا ينقل اللفظ بالوضع
التركبي (ولو سلم فاللفظ الذي ينقل عنه هو المعروف باللام
(والوجه الثاني من قبيل تسمية الكل باسم الجزء لان الكلام
موضوع المسئلة وجزء الجزء جزء (والوجه الثالث من قبيل
تسمية الشيء باسم مسببه لان الكلام مسبب القدرة المسببة للعلم
(والوجه الرابع كالخامس (والسادس من قبيل تسمية الشيء
باسم سببه (وجعلها من تسمية المدلول باسم الدال وهم (والسابع
من تسمية المدلول باسم الدال (والثامن من تسمية الشيء باسم
المشبه به (وقوله في الوجه الرابع * ولانه اول ما يجب ان يعلم *
من العلوم التي انما تعلم من التعليم لا من العلم والفرق بينه وبين ما يليه

ان تعليمه وتعلمه هو المدار في هذا الوجد وتحققه وتعرفه
لا بالتعلم والتعليم فيما يليه (واواريد بالكلام فيه كلام الله
لكان الفرق في غاية الوضوح (والمراد بقوله * فاطلق عليه
اطلق عليه اولا والا للفا (اما ذكر الاول في قوله لانه اول ما
يجب ان يعلم من العلوم (او قوله ثم خص به (وقوله في الوجه
الخامس لانه انما يتحقق بالمباحثة واردة الكلام من الجانبين
حكم اغلبي (ومما يقضى منه العجب ما قيل ان الحصر (في قوله
* انما يتحقق * يعني عن قوله * وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة
الكتب * وقوله * ولانه اكثر العلوم خلافا وزاعا * يقال كونه
اكثر من الفقه محل التردد (ودفعه بانه لا نزاع في الفقه لان
لكل ان يعمل باجتهاده بخلاف الكلام (وقوله * لا بدناؤه على
الدلة القطعية المؤيد اكثرها بالدلة السمعية * مبني على ان
بعض الدلة القطعية ليست الا الدلة السمعية (وبهذا اندفع
ما يتوهم ان هذا يناقض ما في شرح المواقف ان العقائد يجب
ان يؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الحق هو هذا اذ ما يتوقف
عليه الشرع لا يعقل تأييده بالشرع (وكيف لا وكون بعض
الدلة القطعية غير مؤيدة بالسمع لكونها عين السمعية لا يناقض
كون جميع العقائد مأخوذة من الشرع (ولا خفاء في تأييد
ثبوت ما يتوقف عليه الشرع به * والتغفل * الدخول على ما
في القاموس (والكلم كما يأتي بمعنى الجرح يأتي بمعنى التأثير باحدى
الحاستين السمع والبصر ذكره البيضاوي في تفسير قوله تعالى
فتلقى آدم من ربه كلمات (قوله * هذا هو كلام القدماء * اي المسمى
بالكلام بهذه الرجوه هو كلام القدماء واما تسمية كلام المتأخرين

بعد ورود الشرع به
نسخه

لهذه
نسخه

كلما رفن تسمية لكل باسم الجزء (وبهذا يتبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام المتأخرين) وقيل هذا إشارة الى ما يفيد معرفة العقائد اى من غير خلط الفلسفيات والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ما ذكر من كلامهم (وكانه يريد ان التسمية بهذه الوجوه لما وقعت منهم والا فتسمية وقعت من المتأخرين) قوله * ومعظم خلافياته اه * انما قال معظم خلافياته لانهم قد يخالفون اليهود والنصارى في بعض معتقداتهم فان لليهود معتقدات باطلة في الآخرة والتعريض لهم في قوله تعالى وبالاخرة هم يوقنون (وقد فضل نبذا منه في تفسير الآية الكريمة اصحاب التفسير) وللنصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلاثة (ولا يخفى ان المقصود ان لبس له خلافيات كثيرة مع الحكماء كالللام الذى هو المتأخرين ولا يفي به العبارة اذ من الفرق الاسلامية الحكماء الاسلاميون (الا ان يقال يتبادر من الفرق الفرق المشهورة المرتقية الى ثلاثة وسبعين والحكماء لبست منهم والمراد بكون معظم خلافتهم مع الفرق الاسلامية انه معظم ما بين في الكلام كونه مخالفا لاعتقاد اهل الحق لان اكثر خلافتهم مع تلك الفرق (حتى يرد ان مخالفتهم مع الحكماء اكثر كما قيل لانه لا يسمى المسئلة التى بينها صاحب المذهب خلافا (وان كان مخالفا فيه مع غيره والمراد بالخلاف مع الفرق الخلاف مع جنس الفرق لان معظم الخلافات مع متعدد من الفرق وذلك بين) قوله * لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة * التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر الكلام غير ظاهر (وكانه خص التعرض بالسنة وجماعة الصحابة

فبها
نسخه

توطئة لتسمية اهل الحق باهل السنة والجماعة) قوله * وذلك ان رئيسهم واسل ابن عبد اعترل عن مجلس الحسن البصرى رحمه الله * يقال اعترل اى تنحى جانبا كذا في القاموس (وفي الصحاح اعترله وتعزله بمعنى) وفي المقدمة اعترله بيلك سوشد ازوى (فالعربي اعترل بمجلس الحسن واعترلنا فذكر عن يجعل العربي على وفق الفارسي وعدم المحافظة على استعمال العرب والتقارير الاثبات يقال قر بالكلام واستقر اى ثبت واستقر واقره وقرره فيه اى اثبته (ولا يخفى ان مقتضى السوق اثبات منزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة والمراد به حد الواسطة بين الايمان والكفر لا الاعراف الذى اثبت بعض السلف بين الجنة والنار لمن يستوى حسنة مع سيئاته على ما ورد في الحديث الصحيح لكن ما لهم الى الجنة ولا يكون دار الخلد (اولا طفال المشركين على ما قال بعض (اول من مات على فترة من الرسل على ما قاله بعض لان مذهبه ان صاحب الكبيرة يخلد في النار (وانما قال * ويثبت منزلة بين المنزلتين * ولم يقتصر على قوله * ان مرتكب الكبيرة لبس بمؤمن ولا كافر * فرقا بين قوله هذا وقول الحسن كما سيجي ان مرتكب الكبيرة لبس بمؤمن ولا كافر بل منافق فانه لا يثبت بهذا القول الواسطة بين الكفر والايمان بل ينحى الكفر على سبيل المجاهرة ويثبت الكفر البطن الذى هو النفاق (وجه الواصل على اثبات منزلة بين المنزلتين على ما نقله الشارح في شرحه للكشاف عند تفسير قوله تعالى (يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين) عن كتاب الغرر والدرر للشريف المرتضى الشيعي ان الناس مختلف في اسماء

اهل الكبار من اهل السلوة على احوال (فالخوارج يسمونهم
كافرين) والمرجئة المؤمنين (والحسن البصري واتباعه
منافقين فالاسم المتفق الفسق وباقي الاسماء مختلف فالحق
الاخذ بالمتفق وتسميتهم فاسقين غير مؤمنين ولا كافرين) وقال
صاحب الكشف في تفسير الآية المذكورة معنى كونهم بين بين
ان حكمهم حكم المؤمنين في انه يتاخم ويوارث ويفسل ويصلي
عليه ويدفن في مقابر المؤمنين وهو كالكافر في الذم واللعن
والبراءة عنه واعتقاد عداوته وان لا تقبل شهادته (قال الشريف
المرتضى على ما نقله الشارح عن كتاب الغرر في شرح الكشف
في تفسير الآية المذكورة واصل مولى بن محذوم وقيل بن هاشم
واقب بالغزالي لانه كان يجلس بمجلس الغزاليين عند رضيع له منهم
(وكان مولده سنة ثمانين ومات سنة احدى وثلاثين ومائة وصحب
ابا هاشم عبد الله بن محمد الحنفية واخذ عنه) قوله * فسموا
المعتزلة اه * يتبادر ان تسميتهم هذا لقول الحسن اعتزل عنا
(وقال في شرحه للكشاف قال عبد القاهر البغدادي سمي المعتزلة
لان الحسن طرده عن مجلسه حين قال المنزلة بين المنزلتين
فاعتزل عنه الى سارية من سواري مسجد البصرة واظهر بدعته
فقال الناس انه اعتزل الامة) ونقل عن كتاب الغرر انه لما قال
الواصل بالمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد القول قولك
واني اعتزلت مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك) وقيل
ان قتاده لما جلس بمجلس الحسن بعده وقع بينه وبين عمرو نفرة
فاعتزل عمرو منزلة قتاده واجتمع عليه جماعة من اصحاب الحسن
وكان قتاده اذا جلس بمجلسه يقول ما فعلت المعتزلة قوله * وهم

سموا

سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقواهم بوجوب ثواب
المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفى الصفات القديمة عنه *
في شرح المفاتيح النصيرية ووجوب العوض والاطاف على الله
تعالى (والثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة
بالتعظيم والاجلال والعقاب المضررة الدائمة الخالية عن الشوائب
المقرونة بالاستحقاق) والاطاف كل ما يقرب العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية كارسال الرسل وتعيين الائمة (والعوض
غير مختص بالمطيع بل يشمل الاطفال والبهائم على الاكلام التي
وصلت اليها هذا كلامه) ولا يخفى انه كان الاولى ان يقول لقواهم
بوجوب الاصلح على الله تعالى لانه اشد انتظاما بما نقله من مناظرة
الاشعري (والعدل ضد الجور وما تقرر في النفوس انه مستقيم
كذا في القاموس) فالمراد اما انهم يثبتون العدل الى الله تعالى
اما بمعنى عدم الجور واما بمعنى ما تقرر في النفوس انه مستقيم (واما
انهم اصحاب العدل الغير الجايزين او الثابتين على ما تقرر في
النفوس انه مستقيم) ولا يبعد ان يكون العدل بمعنى التوحيد كما
فسره قوله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان) قال * ثم انهم
توعلوا في علم الكلام * في القاموس اوغل في البلاد والعلم
ذهب وبالع وابعد كتوغل (والثبث التعلق) وانثبث بذليل
الفلسفي كناية عن دنائة ريتهم وسفالتها في الفلسفة (فبناء امرهم
عليها ليس على وجه الاحكام والاتقان) وفي قوله * في كثير
من الاصول * زيادة توييح (اذ بناء الاصل الاسلامي على الفلسفة
التي تنفيها اصول الاسلام خارج عن طور العقل) نعم لا وصمة
في لافتاء بهم في طرق الاستدلال وتصحيح النظر (وقوله * وشاع

بالاستحقاق
نسخهبما نقل
نسخهالايقان
نسخه

مذهبهم الى ان قال * يقتضى انتهاء شيوخه بهذا الوقت
(وابس كذلك الا ان يقال المراد شيوخ مذهبهم بين جميع
الناس من غير مخالفة احد الى ان قال اهـ) والاشعر ابوقبيصة من
الذين لانه ولد وعليه شعر منهم ابو موسى الاشعري من الصحابة
(والجبائي منسوب الى جبي بالضم والقصر وتشديد الباء وفتحها
بمعنى كورة بحورستان لان ابى على وابنه اباهاشم منها) (لاقرية
قرب يعقوبا) (ولاقرية بنهر وان منها ابو محمد بن على ابن حماد
المقرى وللاقرية قرب هيت منها محمد بن ابى العز كذا ذكره
القاسموس) وفي بعض الحواشي قيل انه مخفف موضع قرب
كازرون (وما ذكره في ثلثة اخوة يجري في كل ثلثة اخوة كانت
اولا) والصغير لبس بمطيع اى منقاد للامر ولا عاص لانه لبس
بأمور (وقوله * ان الاول يشاب بالجنة * اى في الجنة والا
ففس الجنة لبس ثوبا ولا مستلزما له كيف والصغير في الجنة
مع انه لبس بمشاب (وقوله * والثاني به لقب بالنار * فيه نظر
والاول بالجهنم (وقوله * والثالث لا يشاب ولا يعاقب * وان
كان في الجنة (وكون الجنة دار ثواب لبس بالنسبة الى كل من فيه
فان الملك فيه ولا يشاب بل بالنسبة الى المكلفين) (وقوله * فادخل
الجنة * يعنى به مشابا) (والافهو غير محروم من دخول الجنة) (ولك
ان تستغنى بتفريع قوله فادخل عن التقييد اذا المراد الدخول
المتفرع على الايمان والاطاعة والصغير محروم عنه (وقوله
* لو كبرت * من باب علم اى طمنت في السن (قوله * فبهت
الجبائي * البهت كالتصر اخذ بغتة والحيرة وفعلها كعلم
ونصر وكرم (ومجهول ايضا) والصفة مبهوت لا بهت ولا بهت

قوله وفي بعض الحواشي المراد
به حاشية بحر ابادى

م

يقال

(يقال قد اطال الشيخ الاشعري المسافة على نفسه في الزام الجبائي
(ويمكن الزامه بان الاصلح بحال العبد ان لا تقع عنه معصيته
وان يكون في غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب
بهته (ولبس بشئ لان للعبد اختيارا تاما على اصلهم حتى يجعلون
ارادة الشر من غلبة على ارادة الله خيره فيجب على الله اصلح
هو تحت قدرته (قيل لا يلزم ذلك معترضة بفقدان لان مذهبهم
وجوب الاصلح في الدين والدنيا معا بمعنى الارفق في الحكمة
والتدبير في نظام العالم) (وانما يلزم معرضة بصرة الذين مذهبهم
وجوب الاصلح بمعنى الانفع في الدين والجبائي منهم اعتبر جانب
علم الله تعالى فاجب عليه تعالى ما علم نفسه (وبعضهم اعتبر
جانب الانفع سواء كان في علم الله تعالى انفع اولا (فاوجب
تعرض ما علم الله الكفر منه للثواب فلا يلزم عدم امانة الكبير
بل امانة الصغير) (ونحن نقول قد اراد الله ظهور الحق وغلبة
اهل السنة والجماعة والا فلما يكن البهت واجبا على الجبائي (فله
ان يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح
اخر فوقعه بالنسبة الى شخص آخر فله ان كان امانة الاخ الكافر
موجبة لكفر ابويه واخويه لكمال الجزع على موته فكان
الاصلح لهم حيواته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح
له وامله كان في نسله صلحاء وكان الاصلح اهم ايجادهم فلرعاية
مصلحة الكثيرين فات الاصلح له (ولا تلحق فيما ذكرت لك مع ان
امداد شيخ السنة على احق سببا وهو استاد الاستاد ابى اسحق
الاسفرائني الذي هو واحد من ابائي الذين افتخروا بهم واغلب
في النسب بهم من سوائي لاني لا اقدر ان اكرم الحق وان كان

اهـ له
نسخه

ولكن
نسخه

على وهو خير عصام يعصم به ادى لله الحمد على خير نعمه ومزيد
لطفه وكرمه (وقوله * قسموا * اى اولا فلا يرد تسمية المتردية
ايضا بهذا الاسم لانه يعد تسميتهم اوضمير سموا لمن اشتغل بحفظ
ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة (ولك ان تجعل المتردية
داخله في من تبعه (لانه اول من سن ابطال مذهب المعتزلة
واحياء ما ورد به السنة وان كانوا مخالفين له في بعض المسائل
(اذ بهذا لا يخرجون عن المتابعة كما لم يخرج تليذه بذلك عن متابعتهم
اعنى الاستاد ابي الاسحق الاسفرائني اسكنهما الله فرادس الجنان
(قوله * ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية * اى اللغة العربية
* وخاض فيها الاسلاميون * قال صاحب الكشف الخوض
الدخول في الباطل واللهو في تفسير قوله تعالى (وخضتم كالذى
خاضوا) وكما يمكن ان يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره
من التمكن من ابطال الفلسفة يمكن ان يكون للتمكن من رد
مذهب المعتزلة المشبهين باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول
بل هو انسب بحالهم (والكلام المخلوط به كلام القدماء (والمدرج
فيه كلام المتأخرين في ضمير ادرجوا فيه مساحة واستخدام
(ولما جعل المتأخرون موضوع الكلام الموجود بما هو موجود
(او المعلوم من حيث يتعلق بها اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا
او بعيدا دخل فيه الفلاسفة كلها فلا وجه لقوله * معظم
الطبيعات والالهيات وبعض الرياضيات * ولم يتعرض بوجه
ادراج المنطق لان مذهبه ان المنطق لم يدرج في الكلام (وخالفه
السيد السند شريف الائمة في ذلك (وقال يلزم احتياج اعلى
المعلوم الشرعية الى المنطق وشنع الشارح تشنيعا مفرطا

يعصم به
نسخه

اذ بذلك
نسخه

في تجويز احتياج الكلام الى المنطق كتجويز احتياج الاصول الى
التحقيق والصرف (والحق معه كيف وجعل العلم الشرعى محتاجا
الى الفلسفة يوجب ارجاع المسلمين اليها مع انهم يمنعون عنها
فلذا جعل المنطق جزءا من الكلام لئلا يحتاج اعلى العلوم
الشرعية الى الفلسفة وبهذا تبين انه لا يلزم جعل العلوم
العربية لمعرفة الادلة الشرعية جزءا منه لان احتياج اعلى
العلوم الشرعية الى ما ليس بغير شرعى لا محذور فيه (وقوله
* هذا هو كلام المتأخرين * يتجه عليه انه لا يتعين بما ذكره
كلام المتأخرين لانه لم يتعين المدرج فيه من معظم الطبيعات
والالهيات ونبت من الرياضيات (ويمكن ان يدفع بان المقصود
ليس تعيين كلام المتأخرين لانه لا شغل له به بل بكلام القدماء
فلا يهمل الا تعيينه (وانما مضمّن نظره الفرق بين الكلامين
وهذا القدر يكفي قال * وبالجملة هو اشرف العلوم * اى ما يطلق
عليه الكلام (ففي الضمير استخدام بعد استخدام (وجهات شرف
العلوم ثلثة لانعدوها شرف الموضوع والغاية وقطعية الحجج
(وعند بعضهم كون المسائل اقوم من جهاته وجعل السيد
السند راجعا الى قطعية الحجج (واما كونه محتاجا اليه للاحكام
الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية
فلم يعد من جهاته لكنه بما يتلقاه العقول بالقبول (وربما يتكلف
بارجاعها الى واحد من الثلاثة (فارجع فطنتك الكافية هل تجدها
بذلك الوافيه (ولا وجه لتك بيان شرفه بالموضوع سيما في كلام
القدماء الذى موضوعه ذات الله تعالى (وكون براهين العلم
الحجج القطعية لا ينحصر بهذا العلم اذ براهين العلم لا يكون الا بحجج

لا يشتغل
نسخه

الاحكام
نسخه

لا ينحصر
نسخه

قطعية (فالاولى وكون حججها براهين مؤيدا اكثرها بالادلة
السمعية قال * وما نقل عن السلف الخ * وهذا تأويل قول
ابن يوسف رحمه الله انه لا يجوز الصلوة خلف المتكلم وان تكلم
بحق لانه بدعة بانه يعني ان التكلم على وجه التعصب بدعة
وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد تزدق معناه طلب
التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع. وهذا
من الملك السلام وماروى انه عليه السلام قال (عليكم دين
النجار) فقد دفعه صاحب المواقف في بعض النسخ والقاصد
الافساد في عقائد المسلمين وفي بعضها والقاصد عقائد المسلمين
وحينئذ معنى القصد الكسر على اى وجه كان (او الكسر
بالنصف ذكره القاموس) قال * ثم لما كان مبنى علم الكلام على
الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع * الاولى الاستدلال
بالمحدثات لان مبنى الكلام ليس على الاستدلال بل هو الاستدلال
وايم الاستدلال بوجود المحدثات وباحواله (و كانه اراد ان المبنى
مشتمل على الاستدلال بوجود المحدثات لانه قد يكون باحوالها
(ولا يقل بوجود الممكنات لبشر بطريق استدلالهم وهو
الاستدلال من الحدوث او الحدوث مع الامكان كما هو طريقهم
(واما طريق الحكيم فالاستدلال بالامكان وظاهر العبارة هو
اول الطرق (والمراد بصناته صفاته في الجملة (وكذا افعاله
اذ بعضها سمعى كالكلام وحشر الاجساد (والمراد بقوله ثم منها
في الجملة اذ ليس لجميع صفاته دخل في السمعيات (وكلمة من
ابتدائية اى ثم الاستدلال منه فيقول الى معنى البناء فاندفع ان
الصحيح ثم بها (ولا ظهر ان تقدير قوله * ثم منها الى السمعيات *

من انه
نسخه

ثم الوصول عنهما الى السمعيات (لان الاستدلال (والا لكان
المناسب على السمعيات (ولا حاجة الى قوله * وتحقق العلم بها *
لان التنبه على الوجود يستلزم تحقق العلم بها (واصدر الكتاب
بالتنبه لا بالتنبه الذي هو فعل المؤلف في العبارة مسامحة
(ولا يخفى ان التنبه لا يخص وجود ما تشاهد بل يعلم المشاهد
وغيره وكانه اراد جنس ما يشاهد هذا ثم اقول لكان مبنى علم الكلام
على ثبوت حقايق الاشياء وتحقق العلم بها اذ لو لم يثبت ولم
يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة
والنار وارسال الرسل الى خير ذلك فالشروع في قاصد الكلام
فرع ابطال قول السوفسطائية فلذا صدر الكتاب بقوله (قال
اهل الحق اهل الامر واليه واهل المذهب من يتدين به (فالمعنى
الاول يتاسب المعنيين الاولين للحق والثاني البواقى (والمعنى الثاني
للحق انسب بقوله (قال والثالث بالعلم الذي فيه (ثم الخامس ثم الرابع
فلم يراع الترتيب (ثم المقصود بالنقل مجرد وجود الحق بيق وتحقق
العلم بها كما يبادر من سياق كلام الشارح فاعرفه (والقول باحتمال
ان يكون المقصود بالنقل مجموع ما في الكتاب من المجائب فانه يمنع
قوله * خلافا للسوفسطائية * اذ ليس هو مقصود النقل
كما لا يخفى (وقوله فيما بعد * والالهام ليس من اسباب معرفة الشيء
عند اهل الحق * فبناء ما بنى على هذا الاحتمال كالرقم على الماء
والتمسك بالخيال (ثم الحق من اسمه تعالى ايضا وجاء بمعنى الجزم
والاحتياط ايضا فالتمسك على الاول عمدا السوفسطائية
اهل الحق لانهم اثبتوا الحق تعالى دون السوفسطائية لانهم
لما انكروا حقايق الاشياء لم يثبتوا الحق تعالى (والتنبير

بالتنبه
لا يخص
نسخه

فان اهل الحق
نسخه

ما بيني
نسخه
وهو ان المراد باهل الحق اهل
الحق في هذه المسئلة فهم
ماعد السوفسطائية او اهل
الحق في جميع ما في الكتاب
فهم اهل السنة والجماعة
نسخه

عن اهل السنة والجماعة على الثاني باهل الجزم والاحتياط مناسب جدا (فانهم حفظوا ظاهر السنة وما جرى عليه الجماعة ولم ينصرفوا عنه لداعي العقل ما امكن وهو الجزم والاحتياط) قال وهو الحكم المطابق للواقع * من فتح الباب رعاية لكون حقيقة الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه فقد غفل كل الغفلة لانه ليس بنسب الفرق بين الحق والصدق في هذا المقام على هذا الاعتبار يدل عليه قوله) * واما الصدق الخ (وقوله * وقد يفرق (وقوله) وقد يطلق على الاقوال * الظاهر فيه على القول (وقوله * باعتبار الاستمال على الحكم * يفيد تقييد القول بالخبري والمطابق دون العقائدي والاديان والمذاهب لانها لا تشمل غير الخبري بل هو مجرد تقييدها بالمطابقة بالحقيقة (قال * واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة * يعني دائرة الحق اوسع تحيط بما لا تحيط به الصدق فلذا اختير على الصدق ليذهب نفس السامع في وصف اهل الحق كل مذهب ممكن (قال وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم (فان قلت لو كانت حقيقة الحكم مطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع ولما غاب ان يقال واقع حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشيء منهما على ان البطلان نهاية الذم ولازم للواقع بعدم مطابقة الاعتقاد وانما يعود الذم الى الاعتقاد (قلت تفسير الحقيقة بمطابقة الواقع الحكم مساندة وحاصله كون الحكم بحيث يطابق الواقع كما ان معنى لصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون سفة الاعتقاد دون الواقع (فان قلت وصف الاعتقاد بمطابقة الواقع لا فائدة بتحقيقه وعدم بطلانه في الفائدة في وصفه بمطابقة

الواقع

لواقع اياه (قلت الفائدة المبالغة في ثبوته بحيث صار مستحقا لان يعتبر الحق بالثبوت من الواقع فتعتبر المطابقة في الثبوت من جانب الواقع ويجعل اصلا للواقع في الحق مبالغة ليس في الصدق ففي (هذا الفرق ايضا يظهر وجه اختيار الحق على الصدق قال حقايق الاشياء ثابتة * لم يقل الاشياء ثابتة لانه لا ينافي مذهب المعتدلة بل المنافي له ثبوت الحقايق بان الشيء شيء في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاعتقادية * قال حقيقة الشيء ماهية مابه الشيء هو هو * جمع الحقيقة مع الماهية في مقام تفسير الحقيقة تنبيهها على ان الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما (وان الفرق بينهما اقل كما يدل عليه (قوله وقد يقال لكنه خلاف ماهو المشهور مما ذكره صاحب التجريد من انه تطلق الماهية غالبا على الامر المعقول والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود هذا (قال بعض المحققين يعني الوجود الخارجي وهو المتبادر عند الاطلاق (وحل قوله * وقد يقال على انه قد يقال في تفسير الحقيقة في بيان قوله حقايق الاشياء تنبيهها على ان محل الحقيقة ههنا على الماهية الموجودة ضعيف لانه تنجيه عليه ما يحتاج في دفعه الى التكلف مما ذكره بقوله فان قيل آه بخلاف حمله على معنى الماهية بعيد (وقد اجتمعوا على ان الماهية مشتقة عما هو يعني مأخوذة عنه بالحق بقاء النسبة (ولو قيل بانها مأخوذة عما هي لكان اقل اعلا لا (وبعد في صحة الحاق بقاء النسبة بما هو على قاعدة اللغة نظر ولا يوجد له نظير (واطن انه منسوب الى لفظ واصله مأبنة قلبت الهزلة هاء كما يقال هياك في اياك وله نظائر (فانه يقال لا يجاب به عن السؤال بكيف كيفية نسبة الى لفظ كيف

ولما يجاب به عن السؤال بكم كمية نسبة الى لفظكم (والمراد بقوله ما به الشيء هو ما به الشيء هو الشيء بمعنى امر باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء) ولا يثبت بآبانه للشيء لانفسه بخلاف الجزء والعارض فانه باعتباره مع الشيء وثبانه للشيء يكون الشيء غيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الا الانسان ولو اعتبرت معه الناطق يكون الانسان الناطق ولو اعتبرت الضاحك يكون الانسان الضاحك (وبهذا التحقيق سهل عليك ما صعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيء وعقله بهذا التعريف ونجوت عن تكلفات ليس في مقام الدفع الاتصليات (ومن ان احد الضميرين زائد ويكفي ما به الشيء هو اى ما به الشيء لا ان عرفت ان الضمير الاول ضمير الفصل لافادة انه ما به الشيء ليس الا الشيء وليس ضمير ارجع الى الشيء (ومما ذكره الشارح في شرح المقاصد ان هذا التعريف انما يتم على مذهب من قال ان الماهية غير محمولة والالاتقضى مجاعل الماهية ماهية وانه يرد على كل تقدير الذاتي لانه ما به الماهية الماهية وان كلمة لاء الدالة على السببية تقتضى الاتينية (وقد يقال هو هو علم في الاتحاد وبه متعلق باتحاد المقصود منه فالعنى ما يتحد معه الشيء (وليس بشئ فان هو هو علم في اتحادهما ولا يرتبط به به الشيء بل يكون زائدا قال كالحوان الناطق للانسان * فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فان تصور المحمل لا يستلزم تصور المفصل انما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم امكان تصور المفصل بدون المحمل فبناء هذا الكلام على ليهام العكس (الا ان قال المراد بالمثل محمل الحيوان الناطق مع قطع النظر

بمعنى
نسخه

من التمييز
نسخه
الاتصليات

نسخه

صيغة
نسخه
ان
نسخه

عن تفصيله فان التفصيل خارج عن الماهية (ولهذا لا يجوز ان يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق والجواب في قولنا الانسان بالحيوان الناطق (لضرورة وضع مفصل الماهية منزلها كما لا يخفى على من سلك مباحث المقول في جواب ما هو (وانما مثل بقوله الحيوان الناطق * ليحصل مغايرة يصح معها النسبة الى الانسان قال * بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه يحتمل ان يراد الامكان الخاص وان يراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود (وعلى الاول يختص البيان ببعض ما ليس بماهية (وعلى الثانى يتم كل ما ليس بماهية من الذائق والعرضى فانه يمكن تصور الانسان بدون تصور ذاتيه بان يتصور بالوجه لا بالكنه وايضا والضاحك يمكن تصوره اخطارا بدون تصور ذاتيه ولازمة البين كذلك (وقوله * فانه من العوارض * ١ ان يرجع الضمير فيه الى مثل الضاحك والكاتب واما ان يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدونه مذاقنا وحينئذ يحتاج الى تخصيص ما في قوله ما يمكن * بالمحمول ليصح قوله * من العوارض * ويتجه عليه انه يستفاد منه ان العرضى محمول يمكن تصور الشيء بدونه (فيدخل فيه الذاتى لانه يمكن تصور الشيء بدونه ٢ بان يتصور بوجه ما مفصل الماهية كما عرفت (وتخرج عنه اللوازم البينة بالمعنى الاخص فانه وان لم يمكن تصور الشيء بدونها لكنه يمكن تصور الماهية اخطارا بدون تصورها كذلك ولا ينفع لدفع الخرج انه يمكن تصور الماهية بدون اللازم البين لان معنى اللزوم ان يكون اخطار الشيء مستلزما لتصور الخارج فيصح ان يتصور الماهية بدون لازمها تصور غير اخطارى (لانه غاية ما قيل انه يكفي

منزلتها
نسخه

وعلى التقديرين يتم
نسخه

وابضا نسخته صححه

٣ ولا يخرج عنه اللوازم البينة
بالمعنى الاخص فانه وان لم يمكن
تصور الشيء بدونها لكنه
يمكن تصور الماهية اخطارا
بدون تصورها كذلك
نسخه

في لزوم استلزام الاخطار تصور الشيء (ولا يلزم ان لا يكون لازم الشيء بحيث لا يتصور بدونه اصلا) ولا ينفع ايضا ما قيل ان اللزوم معناه ان يكون تصور اللازم عقيب زمان تصور الملزوم فامتاز عن الذاتي (لان غاية الامر ان يقال يكفي في اللزوم ذلك ليصح الحكم بلزوم النتيجة للمقدمتين وان لا يمكن اجتماع الاحكام في زمان واحد) واما انه لا لزوم مع معية زمان التصور كما في المتضائق فمالم يقل به احد * قال وقد يقال ان الماهية باعتبار تحققه الح اعتبار التحقق على وجه العروض واعتبار الشخص على وجه الجزئية (لان الهوية في المشهور هو الشخص وهو المركب من الشخص ففي العبارة اغلاق ويمكن ان يدفع بان المراد بالشخص المعنى المصدري اى باعتبار كونه متشخصا وكونه متشخصا عبارة عن كون الشخص بمعنى التعيين جزءا منه وبالجملة لا يتجه ما قيل ان الشارح جعل الهوية بمعنى الماهية المعروضة للشخص والمشهور انه نفس الشخص المركب من الشخص قال * والشيء عندنا الح * يريد بتفسير المتكلم مع الغير الاشارة (اذ البصرية) والجاحظ من المعتزلة قالوا هو المعلوم (وقال النابشي ابو العباس هو القديم وفي الحادث مجاز) وقال الجهمية هو الحادث وقال هشام هو الجسم (وترادف الثبوت والوجود والتحقق والكون ايضا مذهب الاساعرة) ولا فائدة المعتزلة في ثبوت اعم من الوجود والممكنات ثابتة في العدم عندهم (فقوله قال اهل الحق اريد به اهل السنة والجماعة لا جميع مخالفى السوفسطائية على ما جوزه البعض) والا فلا يفيد قوله * حقايق الاشياء ثابتة * كون الموجودات متحققة في الخارج متمثلة بالوجود كما هو المراد المقصود بالتنبيه

اذغاية
نسخه

فتأمل

فتأمل (ولم يقل الشيء والوجود مترادفان) لظهور كذبه اذا المشتق لا يرادف الجامد ولا يخفى ان اشتقاق الوجود من الوجود واشتقاق اسم الفاعل من التحقق والثبوت والكون يمنع الترادف (وان استعمال الكون ناقصة وتامة يدل على ان معناه اعم من الوجود في نفسه والوجود غيره) وعند استعمال الوجود والكون والتحقق ناقصة يدل على ان معناها الوجود في نفسه (وقوله * معناها يدبى تصور * رد صريح على من قال معناها نظرى) وعلى من قال معناها تمتع التصور (وعلى من قال كونه يدبى التصور نظرى اشارة حيث لم يستدل على دعوى بدهية التصور واقتصر على الدعوى كما يفعل في البديهيات * قال فان قيل فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا * هذا متفرع على تفسير الحقيقة والشيء والثبوت (فان قلت لا يتجه هذا او جعل الحقيقة على معنى الماهية فان الماهية يحتمل ان لا يكون موجودة كيف ووجه الكلى مختلف فيه فهل هو متفرع على قوله * وقد يقال الح * قلت ليس المراد بثبوت الحقايق وجود نفس الحقيقة حتى يعود البحث فيه الى الاختلاف في وجود الكل اذ لا يختص المخالفة فيه السوفسطائية (بل المراد بثبوت الحقايق سواء كان ثبوته عين ثبوت الفرد حقيقة او مجازا) فان قلت يكفي في كون الحكم مفيدا كونه ردا على المنكر واي افادة اقوى مما هي مع منكر الحكم المنكر قلت (هذا الحكم لا يقبل الانكار وليس انكار السوفسطائية الحكم بالثبوت على الامور الثابتة في نفس الامر) فكما لا بد من توجيهه حتى يصير مفيدا لا بد من توجيهه ليصير قابلا للخلاف (ويمكن دفعه بان قولنا الامور الثابتة ثابتة انما يكون لغوا

والثبوت
نسخه

فائدة
نسخه هي رد الحكم المنكر
نسخه

لحكم بالثبوت
نسخه

إذا كان الكلام مع من اعتقد انصاف الافراد بالامور الثابتة (واما من لم يعتقد وجوز انتفاء الموضوع فلا) وكيف لا ولو اقتضى التعبير عن الشيء بمفهوم وجوده وانصافه به لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع (وبان المراد بثبوت المحمول الثبوت الغير التابع للاعتقاد ليصلح ردا على السوفسطائية التي تدعى ان ثبوت الاشياء تابع للاعتقاد * قال قلنا المراد ان ما يعتقد * حاصل الجواب ان المراد بالانصاف بالعنوان الانصاف بحسب الاعتقاد (وكما يمكن التعبير عن الافراد بمفهوم متصفة هي به بحسب نفس الامر يمكن التعبير عنها بالمفهوم المتصفة هي به بحسب الاعتقاد (وليس المراد ان حقايق الاشياء محاز عن ما تعتقده حقايق الاشياء فانه توحيه سمح كما لا يخفى (ولك ان تريد بحقايق الاشياء حقايق الاشياء في المراتي وبحسب يادى الراى فلا يكون التعبير مبنيا على اعتقادنا مختصا بنا بل يكون تعبيراً مشتركاً بين الكل (واما قوله * وتسميه بالاسماء * فلا مدخل له في الجواب (ولا يظهر لذكره مرجع وغائب (ولك ان تتكلف وتقول هذا اشارة الى جواب آخر وهو ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة اجمال احكام مفصلة هي ان الانسان موجود والفرس موجود والسماء موجود الى غير ذلك (ولا خفاء في افادة المفصلات المذكورة بهذا المجل وتوهم سلب الفائدة انما نشأ من الحمل المقصود به الاشارة الى الامور المفصلة (ولا يبعد ان يرجع هذا الجواب على الاول بان الدعوى على الجواب الاول يستلزم العلم بثبوت الاشياء فيلزم قوله * والعلم بها متحقق * (واما اجوبتنا الثالثة التي اجبتنا لك بهما (فما يستغنى عن بيان ترجيحها على هذين الجوابين مع اننا نذكرنا في وجه ترجيح

وهي
سند

لثانها

لثانها على اول جوابيه (فلا تغفل عن الاولى التي تنشر من الغواص المبكثار لجل الدزر من اعماق البحار) فانه لا يمكنه ضبطها لكثرتها عن الانتشار وغاية امره حفظها عن الانكسار (فعليك الجمع بان تنظر بمحنة البصيرة وتبقى السمع فان السمع قد من كان له قلب او انى السمع وهو شهيد (قال * وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان * اى الدليل ولا شاهد على كون الشيء مفيدا اقوى من حاجته الى الدليل (فجعل الموضوع والمحمول مكررا بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم من جانب الموضوع بحسب الاعتقاد وارادة المفهوم في جانب المحمول وقصد الاثبات بحسب نفس الامر اذا كان محوجا الى البيان في بعض المواقع (لا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع (اذ لا يكون ذلك محتاجا الى البيان اصلا (ومما احتاج الى البيان واجب الوجود موجود (وانما قال ربما يحتاج (اذ قد لا يحتاج كما فيما نحن فيه (وبهذا ظهر وجه قوله * ليس مثل قولك الثابت ثابت * لانه ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان في مادة من المواد (وانما قال * ولا مثل قولك انا ابو النجم وشعري شعري على ما لا يخفى * نفيا لتأويل اشهر في اتحاد المسند والمسند اليه (وهو ان معنى شعري شعري ان شعري الان كشعري فيما مضى او شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة (وانما نفاه لانه حينئذ يكون ان معناه ان حقايق الاشياء موجودة في الحال كما كانت موجودة فيما مضى وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية انما يقابل مذهب من ينفي بقاء الاعراض زمانين ومذهب من ينفي وجود الجواهر كذلك او يكون المعنى حقايق الاشياء الثابتة المشهورة الثبوت ولا خلاف

من السوفسطائية في شهرة ثبوتها انما خلافتهم في اصل الثبوت
ولبعض ارباب الحواشي هنا خيالات واوهام قاربها من تبعه
في تضاعيف الظلام ولا يلتفت اليها من له عصام من الله لا زال
معه بالاعتصام (قال) * وتحقق ذلك * اي تحقيق السؤال
والجواب * ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة * لحقايق
الاشياء له اعتبار ان احدهما كونها ماهيات للامور الثابتة
في نفس الامر (وبهذا الاعتبار يلغو الحكم عليها بالثبوت في نفس
الامر وهو منشأ السؤال) وثانيهما كونها ماهيات الامور الشابتة
في اعتقادنا (وبهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبوت وبناء
الجواب عليه) ومما ينبغي ان يعلم ان للشيء اعتبارات يكون
الحكم به على الشيء مفيدا ببعض تلك الاعتبارات دون بعض
(قال) * والعلم بها متحقق الخ * دعوى ان حقايق الاشياء ثابتة
تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها تتضمن
دعوى ثبوت جنسها (اذ العلم حقيقة من الحقايق) الا انه
قصد الرد على طوائف السوفسطائية صريحا (فقال حقايق
الاشياء ثابتة في حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقاد بها
(ردا على العنادية والعندية وقال العلم بها متحقق ردا على
اللاادرية) فيكفي للرد دعوى التصديق بالاشياء اذ اللاادرية
لا ينكرون تصورها اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور (فحمل
العلم على الاعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشارح
مما لا يقتضيه المقام وانما تبع فيه عموم اللفظ هذا) ولا يذهب
عليك ان اللائق ان يحقق معنى العلم في هذا المقام (لانه اول
مقام احتيج الى معرفته فلا وجه لتأخير بيانه الى قوله واسباب

العلم ثلثة (قال وقيل المراد العلم بثبوتها توجيه للعبارة بحذف
المضاف وجعله توجيهها بارجاع ضمير المؤنث الى الثبوت المستفاد
من ثبوت ثبوت ما اضيف اليه الثبوت فحمل مثله ما يمكن ان يقال
ان الثابت ثبوت لفظ ثبوت ثابتة الدالة على الثبوت (اولاها راجعة
الى قوله حقايق الاشياء ثابتة بتأويله بهذه القضية) قال * للقطع
بان لا علم بجميع الحقايق * يعني المتبادر من العلم بالحقايق (العلم
بها تفصيلا فلا بد من صرفه عن الظاهر) اما بان يقدر الثبوت
لان العلم بثبوت الحقايق لا يستدعي تصور هاتفيلا (واما بان يراد
العلم بها اعلم من العلم تفصيلا) (واما بان يراد العلم بجنس الحقايق
الا ان التأويل بالعلم بثبوت الحقايق انسب بما سبقه من الدعوى
(قل هذا اختاره ذلك القائل) والشارح اراد رعاية عموم اللفظ
ما امكن لانه انفع (وبهذا اندفع انه ان اريد بنى العلم بجميع
الحقايق العلم بها تفصيلا فسلم ولا يضرب لعدم ضرورة ارادته
وان اريد به العلم بها ولو اجمالا فانتفاءه ممنوع كيف والحكم
بثبوتها لا تنفك عنه) (واما ما يقال ان ثبوت الكل ايضا غير معلوم
ومع ارادة البعض يتم الكلام بدون تقدير الثبوت فندرج في قول
الشارح * والمراد الجنس * يعني ان المراد الجنس لا محالة
اذ لا ثبوت للجميع كما لا علم بها (وقوله * ردا على القائلين * غلة
مصححة لارادة الجنس لا موجهة اذ الرد لا يوجب ارادة الجنس
دون الجميع) (ولا يذهب عليك انه لا يصح الاكتفاء بدعوى
العلم بنفس الحقايق (وان صح لانه لا خلاف فيه) بل لابد من
العلم بثبوتها وثبوت الاحوال لها) (واو قال والمراد بها الجنس
كان فيها لطافة) ولا يرد ان يكون الغرض منه الرد يتنافى

كما قيل فحمل
نسخه

ان كون الغرض
نسخه

ما سبق ان الغرض منه التبيين على وجود ما يشاهد من الاعيان
 لتكن النوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم لانه لا تنافي
 بين الغرضين (نعم دعوى ثبوت جنس الحقايق لا يفيد ثبوت ما
 يشاهد (الا ان يقال يفيد بناء على ان الاحق بالثبوت ما يشاهد
) وما يقال ان المراد سابقا التبيين على وجود جنس ما يشاهد
 ليس بشئ لان سياق الكلام واضح في ان المقصود الاستدلال
 بما يشاهد لا يجنس فتأمل يقال في القطع بانه لا علم بجميع الحقايق
 نظرا لانه يتفيه قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) وذلك غير
 خفي على الخفي بتفسيره هذا (وينقدح منه انه يتفيه ايضا علم
 الخفي بجميع الحقايق (ولو كان مرادهم ان لا علم لعامة الناس
 فالكلام يتم من غير الناس) قال * ولا بعدم ثبوتها * ربما يتوهم انه
 تطويل لان قوله والعلم بها متحقق على هذا التفسير لرد نفي العلم
 بثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت عدمه (ودفعه ان المراد انه زد
 على القائلين بالشك في الاشياء ومعنى الشك لا يتم بدون نفي العلم
 بعدم الثبوت (نعم لو قال زدا على القائلين بالشك ابدًا في ثبوت
 الحقايق لكان اخضر) قال * خلافا للسوفسطائية * اي
 للطوائف السوفسطائية فطائفتان ينكران الحكم الاول (وطائفة
 الحكم الثاني كما اشيرنا اليه) قال * فان منهم من ينكر حقايق
 الاشياء * وانكار حقايق الاشياء (يستلزم انكار ثبوت الاحوال
 لها) لان ثبوت الحال لها فرع ثبوتها (فلا يتأتى ما يقال
 لا اختصاص لنفيهم بحقايق الاشياء بل يقولون ما من قضية
 بديهة او نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة
) فلا يظهر ان يحمل الاشياء في قوله * حقايق الاشياء ثابتة *

على المعنى

على المعنى الاعم نعم لا يشمل انكار حقايق الاشياء انكار القضاء
 السلبية ويتم قوله فلا يظهر بالنظر اليها (قيل سموا عنادية
 لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى امر آخر
) ويمكن ان يقال سموا عنادية لانهم تمسكوا في مذهبهم بان لكل
 قضية معاندا ومقارلا فرجعهم في مذهبهم عند كل حكم لآخر
 (قال * ومنهم من ينكر ثبوتها * اي ثبوتها في نفس الامر وهو المتبادر
 فلا يثبت الاشياء الا في الاعتقاد) والمشهور انهم وقعوا فيما وقعوا نظرنا
 الى ان الصغراوى يوجد السكر في فمه مرأ (ونحن نقول يحتمل انهم
 وقعوا فيه من اجتماع المصوبة على ان الواجب على كل مجتهد
 وتابعيه ما أدى اليه اجتهاده (وليس فيه حكم معين بل حكمه
 تابع الاجتهاد) ومن تفسير البعض صدق الخبر بمطابقة الاعتقاد
 وكذبها بعدمها (قال * وهم العندية * نسبوا الى عند بمعنى
 الاعتقاد) وكما يقال هذه المسئلة عند ابي حنيفة كذا (ولا يخفى
 انه يلزمهم ثبوت قدم القرآن وحدوثه بناء على تحقق الاعتقادين
) الا ان يقال لم يريدوا بكون الاشياء تابعة للاعتقادات انه يحصل
 لها ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات (بل ارادوا
 ان لا ثبوت لها الا في الاعتقاد) قال * ومنهم من ينكر العلم
 بثبوت شئ ولا ثبوته * يستفاد منه انكار العلم بثبوت شئ ولا ثبوته
 دون انكار لا ثبوت المعدوم مع انه ليس كذلك (لانهم لا يعترفون بالعلم
 بلا ثبوت المعدوم) فكأنه اريد بالشئ هنا المعنى الاعم من الموجود
 (وقوله * ويزعم انه شك * مع انه لا يعترفون بالاعتقاد
) ويظهرون عن انفسهم الشك في كل شئ اشارة الى انهم
 اعتقدوا كونهم شاكين (وان انكروا الاعتقاد) وقيل اراد

بالزعم القول الباطل لا الاعتقاد (وفيه ان القول العاري عن
 الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم) يقال هم افضل
 السوفسطائية (قلت لان منشأ انكار ثبوت الاشياء لا يوجب
 الانكار بل الشك لان وجود معارض لكل قضية لا يوجب
 الجزم بانتفاء شئ منها بل الشك (الا ان يقال يفيد الانتفاء
 بمعونة ما هو معدود من الطرق الضعيفة) وهو ان ما لا دليل
 على ثبوته يجب نفيه (ومع ذلك فهم امثلهم لعدم تمسكهم بالطريق
 الضعيف (ولان كون السكر مرا في خم الصفراوى لا يوجب
 كونه مرا في الواقع بعد اعتقاده (ويمكن ان يقال الشك افضل
 من الجاهل جهلا مركبا واقرب الى الارشاد الى طريق الحق
 (فلذا جعلوا امثلهم وفي بيان طوائف السوفسطائية وتحقيق
 اساميهم ومنشأ مذهبهم رد على ناقد المحصل حيث قال لا يمكن
 ان يكون في العالم عقلاء يتخلون هذا المذهب بل كل غلط
 سوفسطائي في موضع غلطه (قال * لنا تحقيقا * اى لنا في اثبات
 دعوانا (لا في رد دعواهم حتى يرد ان النزاع مع الخصم انما توجد
 بعد اقامة الدليل على دعواه (فينبغي تقديم دليلهم على هذا
 الكلام (على ان لا بأس بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم (قال
 * انا يحرم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها
 بالبيان * دفع شبهة اللادرية به ظاهر (اما دفع شبهة العنادية
 والعندية به (اما بان الجزم حقيقة من الحقايق (وقد ثبت
 من غير ان يتعلق به اعتقاد (واما بان الجزم بالضرورة بثبوت
 بعض الاشياء في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد بالعيان
 او بالبيان يوجب ثبوته لان الجزم المستند الى العيان والبيان

يتخلون
 نسخة

لا يكون

لا يكون باطلا (لكن في صحته في البيان خفاء (الا ان يراد بالبيان
 البرهان (فالاولى بالعيان والبرهان بقى ان الجزم يبدأه العقل
 ايضا يدل عليه فلا وجد لتركه لانه غير داخل في العيان لانه
 ظاهر في الحس (قال * ولزاما فائدة * الدليل الالزامي مع انه
 لا مناظرة معهم كما سيجي حفظ الطالب للحق عن فسادهم (فانه
 اذا ذكر ان لسا ما يلزمهم وان عدم قبول الالزام منهم محض
 مكابرة رسخت فيه اعتقاد بطلانهم (وامن منهم فذكر الدليل
 الالزامي لا ينافي ما سيجي ان الحق انه لا مناظرة معهم (ولا حاجة
 الى ان يقال في دفع الثاني ان قوله والحق انه لا مناظرة معهم
 (اشارة الى انه لا فائدة لذكر الدليل الالزامي (وان ذكره في الكتب
 الكلامية عار عن الفائدة (وبما ينبغي ان يعلم ان الدليل الثاني
 ايضا كما يفيد الالزام يفيد التحقيق لتركه من مقدمات يقينية
 فقابلته بالاول في ان الاول بمجرد التحقيق (وبهذا تحقق ان
 قوله الزاما لبس يجعله خارجا عن البرهان كما هو المتبادر (قال
 * ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت * اى ان لم يتحقق في جميع
 الاشياء بمعنى ان لا يتحقق شئ من الاشياء (فقد ثبت اى جنس
 الاشياء (اذ قد عرفت ان المراد الجنس (ردا على القائلين بانه
 لا ثبوت لشيء من الحقايق (فلا يتجه ان ضمير ثبت الى الاشياء
 (ولا يلزم من عدم تحقق نفي الاشياء ثبوتها اذ انتفاء تحقق نفي
 المتعدد لا يستلزم ثبوته (ومن البين انه كما يلزم من عدم تحقق
 النفي ثبوت الشئ بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت كذلك
 يلزم تحقق الشئ بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة من الحقايق
 لكونه نوعا من الحكم (وانه كما ان تحقق النفي يستلزم المدعى

(وهو ثبوت جنس حقايق الاشياء يستلزم بطلان نفيه بناء على استلزامه اجتماع النقيضين) لان نفي جميع الاشياء يستلزم ان لا يتحقق شيء وان لا يتحقق النفي وهو شيء واذا بطل تحقق النفي فقد ثبت حقيقة الشيء (قال * ولا يخفى انه انما يتم على العنادية * هذا يخالف ما ذكره في شرح المقاصد) انه يتم الالتزام على العنادية والعندية والحق معه (لان العندية تنكر ثبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد) فيقال له ان لم يتحقق لاثبوت الاشياء في حد ذاتها فقد ثبت في حد ذاتها (والا يتحقق النفي وهو حقيقة من الحقايق هذا) وقد عرفت ان المقصود بالالزام لبس الزام السوفسطائي بل حفظ الطالب عن فسادة فهو يتم بهذا المعنى على الفرق الثالث منهم (قال * قالوا) الضروريات منها حسابات * المشهور ان هذا دليل اللادرية والاكتفاء باستدلالهم لامنهم امثل السوفسطائية (فاذا بطل مذهبهم فغيرهم بالطريق الاولى) او نقول هذا دليل اللادرية فلا ضمنية (ودليل نفي الثبوت للفريقين الآخرين بضميمة ان ما لا دليل عليه لبس بثابت لان الاصل العدم) (ودليل ان للاشياء ثبوتا تابعا للاعتقاد) مما لا ينافي دعوى الثبوت في نفسه فلا يهمل التعرض له لمن يدعى ثبوت الشيء في نفسه (قال ناقد المحصل الحق ان تصدير الكتب الكلامية بامثال هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق) (وقال غيره اطلاعهم على هذه الشبهة ووجوه فسادها) (يفيدهم الثبوت قمار ومونه كيلا يركنوا الى شيء منها اذا الاح لهم في بادي الراي) (ونحن نقول ذكر هذه الكلمات المزيفة بمنزلة الايقاظ للطالب عن نوم الغفلة وتنبه له

ومصاحب الناقد الطوسي

٢

على

على انه ينبغي ان لا يعتمد على ما يبد للعقل ما لم يتأمل حق التأمل (لانه وقع للعقل ما وقع) قال * والحس قد يغلط * الغلط محركة ان يعنى بالنسي فلا يعرف وجه الصواب ويغلط كعبه لم (والغلط بانطاء في الحساب وغيره) (او هو في المنطق وما هو في الحساب بانطاء) (كذا في القاموس) (ومن البين ان اطلاق الغلط من اللادرية) (بناء على زعم الناس) (وكذا تقليل الغلط بالنسبة الى غير الغلط) (فانه لما لم يعلم مطابقة نسبة للواقع ويكون الكل مشكوكا) (كيف يحكم بان الغلط مكشور) (وان العنادية لا يمكن ان يحكم بكون الغلط مكشورا لان اكثر الاحكام غلط على رايه اذ لا ثبوت لشيء) (وكون رؤية الاحول الواحد اثنين) (ووجدان الصفراوى الحلومرا غلطا) (لا يصح على زعم العندية ايضا) (لان لهما ثبوتا تابعا للاعتقاد) (وكذا اطلاق الحسى والبدهى والضرورى والنظري) (فانها تصديقات مخصوصة) (فن قال اطلاق الغلط على زعم الناس) (فقد كان في غاية ضيق العطن) (ولم ير الا واحدا من كثير كان في غاية العطن) (ولم يتعرض من مبادئ النظريات لما سوى الحسيات والبدهييات لانهما اظهرهما فارترفاع الامان منهما يوجب ارتفاع الامان من غيرهما بالطريق الاولى) (والمراد بالاحول الغير الفطرى) (فان الفطرى لا يرى الواحد اثنين كما بين في محله) (وقوله اثنين مصدر اى يرى رؤية اثنين) (وكذا مرا اى يجد الحلومرا وجدان مرو ويصيده اصابة مرو) (لان الرؤية والوجدان اذا كانا ذوى مفعولين يكونان بمعنى اليقين) (قال * وقد يقع فيها اختلافات * واحد الخالفين غلط فلا امان فيه * ويعرض شبه فيفتقر

في حملها الى انظار دقيقة * فيكون في معرض الغلط لاحتمال
ان لا يرتفع الشبهة او يغلط في رفعها (وهذا اولي مما حل الشارح
عليه) (من ان الاختلاف فيها يتنافى البدهة كما يشعر به) قوله
* والاختلاف في البديهي اعدم الالف والخفاء في التصور لا يتنافى
البدهة * ويحتمل ان يفسر الاختلاف باختلاف البديهييات
وضوحا وجلاء بالنسبة الى الازهان قرب بديهي جلي عند احد
خفي عند آخر (او نظري فلا بديهي يعتمد على بدهة) لجواز ان يكون
مدعى البدهة فيه مخطئا (قال * ولما عطف الحس في بعض *
لما كان دليل السوفسطائية ازاميا يكون البحث معهم نافعا) (لانه
يمنع الالزام) والذي لا طريق معهم اليه الزامهم واثبات المطلوب
عليهم (واما الامتناع عن ان يلزمونا فاليه طريق وسيع) قال
* لا باب جزئية لا ينافي الجزم ببعض * وليس سبب عام
للفلط بشهادة الجزم بانتفاء سبب الغلط مطلقا في مثل ادراك
حلاوة العسل (قال * وكثرة الاختلاف افساد الانظار لا ينافي
حقيقة بعض النظريات * فيه انه يكفي لنفي العلم منافاة كثرة
الاختلاف للجزم بالحقيقة) (ويدفعه ان المانع عن الجزم بمقتضى
الدليل وهو حقيقة النظرى منافاة كثرة الاختلاف لها فافهم
واستغن عن ان يجعل حقيقة بعض النظريات بمعنى حقيقة بعض
النظريات في نظر العقل (او بتقدير اعتقاد حقيقة بعض النظريات
فانه شان القاصرين) قال * والحق انه لا طريق الى المناورة
معيهم * فلا ينفع التحقيق ولا الالزام (لانه لا معتقد اهم حتى
يذكر في الالزام بل كل حكم عند غير الادرية منهم خيال ووهم
لا حقيقة له حتى يطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما (فن قال

ونظري
صيغة

لا يلزم
نسخه

ما ذكره

ما ذكره الشارح في الزامهم لبس بشيء (لانهم لا يعترفون الا
بالخيالات ولا وهم) (بل السواب معهم ان يقال انكم جزمتم
بنفي الحقائق مطلقا) (وهذا النفي من جملة الحقائق) (فثبت
بعض ما نفيتهم) (فصوابه لبس الاخيالا ووهما كيف وجزمهم ايضا
لبس الاخيالا ووهما عندهم) (وقوله * لانهم لا يعترفون * اي
لان اللادرية) (فالمراد بالمعلوم المعلوم التصديقي) (والافهم
يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين) (ولك ان تقول
لا يعترفون بالشك ايضا) (بل يقولون انا شكون في تاسا كون
وهلم جرا) (ولك ان ترجع الضمير الى السوفسطائية مطلقا) (فالمراد
بالمعلوم اليقيني) (وفيه انه يكفي للاثبات الظن الصادق) (وحل
المعلوم على المعلوم الصادق ظنا كان او غيره بعيد) (قال
* بل الطريق تعذيبهم بالنار * لا يلزم من هذا تجويز تعذيبهم
شرعا حتى يرد انه غير مجوز) (واطلاق الحكمة وهو العلم بالاشياء
على ما هو عليه كاطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم
(ويمكن ان يكون نسبتهم الى سوفسطائية) (لانه لاحكمة عندهم
الامموية اذ كل ما يسمى حكمة عندهم خيالات واوهام او شكوك
او امور غير ثابتة تابعة للاعتقادات) (فلا علم حقيقة ثابتا على مر
الدهور قال * فيلاسوفنا اي محب الحكمة * الاوجه ان تحب
الحكمة كناية عن عالم الحكمة فيكون بمعنى الحكيم) (وبناء الكناية
على ما اشتهر ان المرء لا يزال عدوا لما جهله) (وقال * واسباب
العلم * لما اثبت العلم بالحقائق ردا على السوفسطائية) (وكان
منسبا بكارهم النعنع في الحس وبدهة العقل) (والنظر المتفرع
عليهما) (عقبه باثبات الحس والعقل فقال واسباب العلم ثلاثة

تلك الحقائق
نسخه

اشارة الى اثبات السبين المطعونين مع زيادة سبب ثالث مبالغه
في تصحيح تحقق العلم بحقايق الاشياء (وانما اتى بالاسم الظاهر
دون الضمير كما هو الظاهر) لئلا يتوهم عوده الى العلم المتعلق
بجنس حقايق الاشياء (مع ان المراد بيان اسباب العلم من غير
ملاحظة اضافته الى شئ) (وعرف العلم على وجه اندرج فيه
ادراك الحواس لانه مع كونه ارجح انسب يجعل الحواس من اسباب
العلم) قال * وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به *
لم يكتف بقوله * يتجلى بها المذكور * لان النور صفة تتجلى بها
المذكور (وكذا كل صفة مما يتجلى بها موصوفها لكن لاى لمن
قامت هي به) ولان ادراك الحيوانات العجم داخله فيه وليس
بعلم (فاخرجه بقوله * لمن قامت به * لاختصاص من العقلاء
(وفيه انه اوفسر من بذوى العقول لخرج علم الواجب) فبلغوا
قوله * الخلق * ولو فسر بذوى العلم ازم الدور (ويمكن دفعه
بان العلم المأخوذ في تفسير من) اعم حتى يشمل الظن فتأمل
(والمتبادر من الباء السبب المفضى فيخرج الحيوة والوجود مما
هو شرط في التجلى) لا يقال المتبادر هو السبب الحقيقي لانه
صرف عن الحقيقي (قوله * صفة * واكتفى في بيان التجلى
بالانضاح) ولم يحمله على الانكشاف التام (لئلا يخرج عنه
التصديقات الغير اليقينية جميعا) (وبه اخرا على انه لا يصح
الاكتفاء في تفسيره بما هو ظاهر من مطلق الانضاح) بل يجب
تخصيصه الى ان يخرج الظن دون غيره (وفيه بحث لان صاحب
المواقف) قال تسمية الظن والجهل والتقليد علما يخالف العرف
واللغة والشرع (وقال شارحه يطلق العلم على التقليد مجازا

(وقال في شرح هذا التعريف التجلى هو الانكشاف التام فيخرج
عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا
(لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام
وانشراح يتحل به العقدة هذا) (فتزجيحه على التعريف الثاني
لشموله للتصديقات الغير اليقينية بخلاف الثاني ترجيح بما يوجب
المرجوحية) (وحل المذكور على الجارى على اللسان دون المذكور
بالقلب) لانه المتبادر من الذكر لكن اطلاق المذكور بهذا
المعنى على المعنى (تسمية للشئ باسم الدال) (وبه على ان المراد
بالمذكور المذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم بما لم يذكر اصلا
(وفي وجود ما لم يذكر اصلا ولو بوجه اعم تأمل) قال * بخلاف
قولهم صفة توجب تمييز الاحتمال النقيض * اشارة الى ترجيح
التعريف السابق (وتنبه على وجه اختياره وقد عرفت هذا
مما يتعلق ببعض ما ذكره لترجيحه) (وفي قوله * وللنصريات بناء
على ما زعموا من انها لانقايض لها * اشارة الى مرجع آخر
للاول عليه وهو نظهور شمول الاول للتصورات وضعف شموله
لضعف المبني لان كثيرا من الاحكام المنطقية مبنية على اثبات
النقيض في التصور) (وفيه ان اثبات الاحكام للنقيض في التصور
لا يتوقف على كون النقيض حقيقة في التصور) (فليكن الاطلاق
مجازيا) (ولو سلم فليكن المراد بالنقيض النقيض في التصديق
ويكفى في صحة استعماله في التعريف كونه اشهر واظهر من
النقيض في التصور نعم التعريف الاول مرجح حتى قيل انه
احسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم) (ومن وجوه الترجيح
انه لم يحفظ هذا التعريف عن الانقراض بادراك الحيوانات

وقد حفظ التعريف الاول (وقد عرفت ما فيه وان اخراج
الجهل المركب عنه يحوج الى مزيد تمحل في عدم احتمال النقيض
(بان يراد عدم احتمال النقيض محالا او مالا) فان الجهل المركب
يحتمل ان يظهر في دليله ضعف فيحتمل الجهول نقيض ذلك
التمييز (وانه يجب اعتبار تقييد ايجاب التمييز بايجاب التمييز لمحلها
ليخرج عنه امثال الشجاعة) فاذها توجب تميزا لكن للمحلها
(بل لمن لا خطها بخلاف العلم فانه يجعل محله مميرا كما يجعله
متميرا كالشجاعة) (وانه يقضى ان لا يكون الشيء والاثبات علما
بل ما توجها) وكذا التصور (وانه يحتاج اسناده) قوله * لا يحتمل *
الى التمييز الى التجوز والمقصود في احتمال متعلق التمييز نقيض
التمييز (وانه يقبح عليه العلوم العادية كالموجود مكية مع
احتمال علمها ان لا يثبت في امكانه) ويحتاج دفعه الى دقة
(قال * بخلاف علم الخلق * جعل قوله * للخلق * قيدا للعلم
ولك ان يجعله قيدا لاسباب العلم اى اسباب العلم الثابتة للخلق
(وقوله * من الملاك * بتقديم الملاك لاسباب الحكم بكون الانس
افضل (وان الاهم بيان اسباب علم البشر) وقوله * فانه لذاته
لا لسبب من الاسباب * قيل يريد لا سبب غير ذاته لئلا يتنافى
قوله لذاته قلت هذا انما يحتاج اليه لوصح اطلاق السبب على
ذاته تعالى كما وقع في عبارته فيما بعد * ان السبب المؤثر في العلوم
كلها هو الله تعالى * وفيه نظر (ولك ان تجعل اللام في قوله
لذاته صلة الثبوت لا للتعليل فيكون التقدير فانه ثابت لذاته
لا لسبب من الاسباب ولا يخفى انه لا حاجة الى ذكر قوله * للخلق *
واصح ان اسباب العلم ثبوت ذل سبب العلم تعالى لانه لذاته (ولم يرد

الى دقة نفس
نسخه

اطلاق

اطلاق السبب على ذاته تعالى حتى ينتقض حصر السبب في
الثلاثة به نعم في كونه علما تعالى لذاته من غير مدخلية غير ذاته
تأمل لان السمع والبصر فيه لا تكشف المسموع والبصر (الا
ان يقال انهما ليسا سببين للعلم بالمسموع والبصر بل سببي تعلق
علمه بهما تأمل فانه دقيق جدا بقى انه يتوقف العلم على حيوية
ووجوده) (واقول بان معنى كونه لذاته انه كاف فيه من غير
مدخلية ما لا يستند الى ذاته لا يفتى كونه لا بسبب من الاسباب
لان جميع الاسباب مستند الى ذاته (وفي قوله فانه لذاته رد على من
قال انه عين ذاته) وان ثبوت الحواس الخمسة حتى الرائحة
لهاك والجن كما يقتضيه سوق البيان غير ظاهر لا بد لثبوتها
من دليل سمعي (ولك ان تستدل لثبوتها بالملاي بما في صحاح المصايح
النبوية انه قال صلى الله عليه وسلم) (من اكل هذه الشجرة
المتنة فلا يقرب من مسجدنا فان الملائكة تأذى مما يتأذى منه
الانسان) قال * الحواس السليمة * بخلاف المأوفة (فانها
لا وثوق عليها فلا تصير موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه
(ولذا قيد الخبر بالصادق) (ولا يكتفى بالتقييد) اذ لابد من العلم
بالصدق ايضا (ولا وجه لاطلاق العقل عن عقول السلامة هذا
(وفيه بحث لان الحواس المأوفة والخبر الكاذب) يفيد ان التصور
فلا يصح حصر اسباب العلم مطلقا في الثلاثة (الا ان يقال اريد
بالاسباب ما يعتد بها ولهذا صح جعل العلم المذكور شاملا لغير
اليقيني على ما زعم الشارح) (والا لم ينحصر الاسباب فيما ذكر
لان الحس المأوف والخبر الغير الصادق يكونان سببين لغير
اليقيني لكن لا وجه لجعل العلم شاملا لغير اليقيني واخراج

ما يفيد غيره بتقييد الأسباب بما يعتد به (الا ان يقال انما جفله
شاملا لانه كذا) (لا لانه المناسب للمقام) (لا يقال الامر
والنهي ربما يوجبان العلم فانهما اذا صدرتا من الشارع يفيدان
الوجوب والحرمة) (لانا نقول المفيد للعلم بالوجوب والحرمة
ما يلزمها من الخبر المفيد فان الامر يستلزم الحكم بانه واجب
والنهي يستلزم الحكم بانه ممتنع) (بقي ان كل لفظ يفيد قصور
معناه مفردا كان او مركبا فهو من اسباب العلم) (وانما جع الخواس
وافرد الخبر الصادق ليوافق قوله فيما بعد) (والخواس خمس
والخبر الصادق نوعان) (قال * ووجه الضبط ان السبب ان كان
من الخارج * اي من جنس الخارج من العالم * فالخبر الصادق
دالا فان كان آلة غير المدرك فالخواس والا فالعقل * المفسر
بقوة للنفس بها تستعد للمعلوم والادراكات (وفيه ان العالم
ان كان الهيكل المحسوس (وهو المراد بالنفس عند المتكلمين
(والقوى المودعة في اجزائه من الخواس والعقل ليست نفسه
ولا جزؤه فهي خارجة عنه ومع ذلك ما هو وصف لاجزاء الشيء
لا يسمى آلة) وان كان الجوهر المجرد المتعلق بهذا الهيكل وهو
النفس عند الحكماء (فالمراد بقوة بها تستعد النفس للمعلوم
والادراكات ما يغاير النفس بالاعتبار) ويتحد معه بالذات لان
قوة الشيء لا يجب ان يكون مغاير له بالذات بل يكفي في تحققها
للشيء التغاير بالاعتبار حيث عد الطبيب الماعج لنفسه قوة نفعه
بالخواس خارجة عنه وبالجملة (قوله * والا فالعقل * يفيد
ان العقل آلة ليس غير المدرك) (فيبغي ان يترك وصف الآلة
بغير المدرك) (على ان ما سبق من ان تعريف العلم شامل لادراك

الخواس يوجب ان يكون الخواس مدركة (الا ان يجعل السابق
نحوذا فتأمل ولعله استعمل الخارج بمعنى ان لا يكون صفة فيه
كما وقع في علم الاصول (ان قرينة المجاز ما خارجة عن المتكلم بمعنى
ان لا تكون صفة فيه) (قال * فان قلت السبب المؤثر في العلوم
كلها هو الله تعالى * الاولى ان يقول الواهب للعلوم كلها
هو الله تعالى لان اطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج الى
توقيف) (وقوله * من غير تأثير للحاسة * الاولى فيه من غير
مدخلية لغيره تعالى اذ لا سبب سوى الله تعالى (ولا توقف
لتأثيره تعالى في شيء على شيء) (وقوله * والسبب الظاهري كالنار
الاحراق هو العقل لا غير * فيه لان الظاهر ان العقل بالمعنى
المذكور للنفس كالحرارة للنار) (فالسبب الظاهري كالنار هو
النفس ومما يقضي منه العجب ما قيل (فان قيل الخبر الصادق
انما هو متعلق العلم الذي يفرض كون الخبر مفيد له فكيف
يكون طريقا له) قلنا صدق الخبر بسبب وطريق للعلم بمضمونه
(هذا اذ الطريق هو الخبر بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى
ومحصل) (قوله * قلنا هذا على عادة المشايخ في الاختصار على
المقاصد * انا نختار شقا رابعا) (اذ يحصل السؤال ترديد بين
ثلاثة امور السبب الحقيقي والسبب الظاهري والمطلق) (وما
اختير في الجواب رابعها لانه ارادة السبب الظاهري المقصود
المتهم الذي امرنا على الاختصار عليه بلسان الشرع (حيث
قال من علمنا الشرع عليه التحية والصلوة الوفية ومن احسن
اسلام المرء تركه ما لا يعنيه) (وقوله * ليشمل * الظاهر
فيه) (وان يشمل وكأنه متعلق بمفهوم الكلام فان السابق

في قوة التزديد في المراد (فكأنه قيل ان اريد كذا وار
اريد كذا وان اريد السبب المقتضى في الجملة ليشمل) وقوله
سواء كانت من ذوى العقول او غيرهم * رفع لكون الخواص
راجعة الى العقل كالوجدان (والحدس والتجربة ونظر العقل
(ويمكن ان يقال اقتصرنا على الثلاثة لان ثبوت الشرع بالعقل
الذى هو مرجع المسكوك ومعظم العلوم الدينية مستفادة
بالخبر الصادق المتوقف معرفته على السمع والبصر الذى يرى الرسول
عليه الصلوة والسلام (وان يقال لما كان انكار العلم بحقائق الاشياء
بنى سببية الحس والعقل فان علمه فيما هو آمن عن الخطأ
من البدع يهيات لا يؤمن عليه (ازادوا ان يبالغوا في سببيتها
بخصر السببية فيهما (ولما لم يرضوا يجعل الخبر الصادق الذى
هو مبنى الشرايع والعقائد بالنسبة اليهما كالأعدم ضم اليهما
وحصر السبب فيهما بالغة في سببيتها بتزليل ما عداها لنقصانها
فيها بالنسبة اليها منزلة الأعدم (وانما قال معظم المعلومات الدينية
لان بعضها مما يتوقف على ثبوته معرفة صدق خبر الرسول (ولك
ان تقول الجميع مستفادة من الشرع ويتأيد به وان لم يتوقف عليه
فالخبر الصادق مما لا بد منه في كمال الوثوق عليهما (والحق ان
يعطى الكل بعد ظهور الوجه المصون عن التكليف والتردد
وهو ان الاسباب التى يخلق الله تعالى العلم عقيب استعمالها عادة
ثلاثة لا تعدوها بحكم الاستقرار الخواص فانها بعد استعمال البصر
مثلا على وجه خاص تحصل العلم بالاحالة (وبعد استعمال الخبر
الصادق يحصل العلم بضمونه (وبعد استعمال العقل يحصل العلم
الا ان له استعمالا مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة (ففي

وان لم يرضوا
نسخه

بعض الاحكام استعماله باحضار طرفيه والتوجه الى نسبة بينهما
(وفي بعضها بملاحظة النسبة بين طرفيه وملاحظة معلومات
مناسبة لهما وترتيبها على وجه مخصوص (وفي بعضها بملاحظة
وملاحظة احكام مترتبة دفعة (فان الله تعالى يخلق العلوم
عقب هذه الاستعمالات (ولو كان حصر الاسباب منقضا
باستعمالها لانتقض سببية استعمال الخواص الخمسة ايضا
واما التجربة فليست الا تكرار الحس * قال والخواص جمع حاسة
بمعنى القوة الحاسة * المراد بالخواص الخواص مطلقا لا الخواص
النسبية كما يتبادر الى الوجود (وانكر الصحاح وجود ثلاثي يشتق
منه الحساس حتى اضطر الى القول بانه كالدراك مأخوذ من الافعال
على خلاف القياس (فكذا الحاسة بلا شبهة (وهل جاء الحاسة
من الاحساس كالحساس ام هي من مصنوعات ارباب الاصطلاح
(لكن في القاموس حسنت الشيء واحسنته ابصرت وعلمت
(الا انه لم يحطى الجوهرى من جعله الحساس من الاحساس
كما هو دأبه كانه غفل عما فعل (والظاهر انها مشتقة من الحس
بمعنى العلم فتأمل * قال خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة
بوجودها * يريد تصحيح الحصر في الخمس مع اثبات الفلاسفة
خمس اخرى (وظاهر السوق انه قصد تقييد الخمس بالضرورة
(لكن لا يخفى انه لا ينفع بل النافع تقييد الموضوع فليصرف
عن الظاهر (وليحمل على تقييد الموضوع (وقد يقال قد تقرر
ان العدد لا يفيد الحصر لكن الظاهر في المقام قصد الحصر
ولا يخفى ان كون تلك الخمس بمعان فصلت ليست ضرورية
(بل وجودها لم يعلم بالضرورة ولا بالبرهان (الا ان يقول المراد

بضرورة
نسخه

الوجود الرابطي اى وجودها لمن قامت به * قال واما الحواس
الباطنة التي بينها الفلاسفة فلا يتم دلائلها * فانها مبنية على
ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لمجرد ما هو على ان الواحد
لا يكون مبدء لاثرين والكل باطل في الاسلام (ومنهم من قال
لبس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتى اثبت بعض
علماء الشرع ولا ما يدل على بطلان عدم ادراك المجرد المادى
الاماني بعض الاحاديث (ان الميت يسمع بكاء اصحابه وهو خير
الاحاد على انه لو كان مما لا يتم بحسب الشرع لما اورده الاصوليون
في كتبهم) وقد اوردها التوضيح والكشف وغير ذلك هذا (وفيه
ان اخبار الشرع كثرت في ان الروح يخرج من اعماق البدن فلو
لم يكن حالا في البدن لم يتم ذلك والمجرد لا يحل في المادى (واجهوا
على ان الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها فبطل ان النفس
لا تدرك الجزء المادى) نعم اراد الاصوليين متابعة للفلاسفة ولبس
كما ينبغي * قال السمع * ابتداء بالسمع مع اللامسة يحتاج اليها الحيوان
اكثر مما يحتاج الى البواقي كما تقرر في محله لان سببية السمع للعلم اكثر
من البواقي لانه مما ينتفع به في السمعيات والنقليات (اذا السمعيات
لا تدرك الا بالسمع) وبعض مقدمات العقلات ما يدرك وجوده بالسمع
ثم ذكر عقبيه بواقي ما يختص بالرأس على ترتيب الاعضاء المودعة
هي فيها (ثم اتى باللامسة التي هي انسب بالذاتة منها بغيرها
لان الحيوان احوج بها بعد اللامسة ويشتركان في توقف علمهما
على التماس (والصماخ حرق الاذن وبالسین لغة كذا في الصماخ
(وضافة الصكف الى الصوت بيان ان لا يقوم العرض
وهل الادراك بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ

ابنتها
نسخه

او يتكيف الهواء المجاور للصماخ لتوجه وتشبكه بكيفية الهواء
الخارج الذي وقع بينهما التماس فيه تأمل (والظاهر هو الثاني
وتفسير ادراك الاصوات به ايان الله تعالى يخلق الادراك في النفس
عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ) يقتضى
ان يكون كل ما يخلق الله تعالى ادراكا في النفس عند ذلك
مدركا بها كادراك وجود صاحب الصوت (وهكذا في بواقي الحواس
والاولى ان يقال يدرك بها الاصوات (وما يتعلق بها اذكيفيات
الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك ايضا مدركة بها) ولا يخفى
ان تفسير كل من الحواس على ما ذكر في الكتيب حيث لم يذكر
فيه ما يدرك بها صادق على قوى مودعة في هذا المحل هي غير المعرف
مثلا في الرائيين النابتين من مقدم الدماغ كما اودعت الشفافة
اودعت اللامسة (فذكر الشارح في تعريف كل منها ما يدرك بها
تمييزا لها عن قوة اخرى اودعت في هذا المحل قال تتلاقيان
ثم تفرقان فيه اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب
بل يتصل العصب الايمن باليسر ثم يفرق الايمن الى العين اليمنى
واليسر الى اليسرى كذا قيل (ووجه الاشارة انه لو كان قائلا
بالتقاطع لقال بدل يتلاقيان ثم يفرقان يتقاطعان فيناديان
الى العينين) قيل كيف يدرك المقادير بالبصر وهي امور موهومة
الابري انهم جعلوا علة الابصار الوجود فحكموا بان الله تعالى
مرئى لانه موجود على ما سيجي في بحث الرؤية (ويمكن ان يقال
اريد بالمقادير المقادير الجوهرية وهو عين الاجزاء المتألفة كما سيجي
واعترض ايضا بان الحركة غير موجودة فكيف تدرك واجب
بانها من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا يتنافى

الناتئين
نسخه

وجودها * قال وهي قوة مودعة في الرأيتين الخ * لا يصدق
على الشم القائم باحدى الرأيتين (فالاولى في الزائدة النابتة
وانما وقع فيه قصد التنبيه على ان الشم مخلوق في كل من الرأيتين
والحمة كالطلمبة ثاول في وسط الثدي (والخيشوم اقصى الانف
والظاهر ان الادراك يتكيف الهواء المجاور للخيشوم لا بوصول الهواء
المتكيف بكيفية ذي الريحه اى بمثل كيفية اظهر ان البكيفية
لا تتقل عن محله (واشترط الريحه بحصول المزاج في الجسم
معناه ان المزاج الخاص شرط لحدوث الريحه في الجسم من غير
مجاورة جسم يفيد بالمجاورة الريحه (اذ لا ينكر احد ان كل مجاور
لذي الريحه يتكيف بمثل رايحه مع انه ليس فيه مزاج ذي الريحه
فاستباه ان هذا لا يصح على مذهب الحكيم (لان فيضان الريحه
عنده مشروط بالمزاج ولا مزاج للهواء العسرف اثر عدم الانتباه
كدفعه بخيوز ان الهواء المكتسب ليس هواء صرفا بل مختلطاً
بالعناصر بحيث يحصل له مزاج (ثم نقول لم لا يجوز ان يكون
حصول صورة الريحه والصوت من حصول الريحه والصوت
في مقابلة القوة المودعة في العضو من غير وصول الهواء المتكيف
ومن غير تكيف الا هوثة المجاورة الى العضو كما في الرؤية * قال
وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان * الجرم الجسد
كالجرمان كذا في القاموس * قال وهي قوة منبثة في جميع البدن *
لا يصدق على لامسة عضو عضو بل جزء جزء من كل عضو
مع ان لكل لامسة (ولذا قيل لامسة الكف اقوى من لامسة
سائر الاعضاء ووقع فيه قصد التنبيه على عموم اللامسة (واستثنى
من جميع البدن الكلية والريه والكبد والطحال والعظم (وقوله

الرائحة
تستخذ

عند التماس والاتصال به * يريد عند تماس الحرارة والبرودة به
فلا يرد انه قد يدرك حرارة النار من غير تماسها على ان المدرك
في صورة البعد عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء الجار
بمجاورة النار * قال وضعت هي له * اى عينت اوردت * قال
لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى * اشارة الى تقديم قوله
لكل حاسة * على متعلقه اعني قوله * توقف * للاختصاص
(ولا يخفى انه كما يفيد ما ذكره الشارح يفيد انه لا يدرك بدون الحاسة
ما يدرك بها (وكأنه لم يتعرض له لانه ليس محل النزاع والبحوث
عنه فيما بينهم لكن الظاهر ان عدم الوقوع ثابت (ومن يمنع امكان
ادراك ما يتعلق بالبصر بالسمع يمنع امكان ادراكه بدون البصر
والحق (الجواز * قال والحق الجواز * ولذا قال المصنف * وكل
حاسة منها يوقف * ولم يقل يمكن ان يوقف لئلا يلزم حصر
امكان الوقوف * قال فان قيل البست الذائقة * الظاهر ان يكون
ايرادا على ما ذكر من انه لا يمكن انه يدرك مدرك حاسة باخرى
ولا حاجة الى ذكر ادراك الخلاوة في ذلك (بل يكفي ان يقال
البست الذائقة تدرك حرارة المطعوم (ويحتمل ان يكون دليلا
آخر على حقيقة الجواز اورد ليطلق (ويحتمل ان يكون ردا
على المخالف في الجواز اورد ليدفع (ويمكن الايراد بان اللامسة
التي في جرم اللسان تدرك خلاوة الشيء وحرارته معا * قال
والخير الصادق اى المطابق للواقع * الاولى تفسير الصادق
في اول مقام ذكر * وقوله فان الخير كلام * لبيان صحة
تفسير الصادق بما هو صفة الخير دون الخير (وما ذكره في
تعريف الخير مرسوم عن توجه النقص بالاخبار الواجبة الصدق

بما ذكره
نسخه

او الكذب (واشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة التي لها خارج الخارج (والى تفسير الكذب بعدم مطابقة تلك النسبة له فيندفع الدور به عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب (بناء على انه لا يعرف الصدق الا بمطابقة الخبر للواقع والكذب الا بعدمها ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقتها ان كل مركب مشتمل على النسبة فهو مشتمل على ثبوت شئ لشيء او ثبوت شئ عند شئ او انفصال شئ عن شئ فالتقييد يدل على معلومية ثبوت شئ لشيء (والانشائي يدل على طلب الثبوت على احد هذه الوجوه والخبري على مطابقته في الموجبة وعلى عدم مطابقته في السالبة فالمراد بان يكون لنسبة الكلام خارج تطابقه ان يكون لها خارج تطابقه بحسب دلالة اللفظ (فان معنى قولنا زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد مطابق لما هو خارج العقل (وكذا المراد بان يكون لنسبة خارج لا تطابقه ان يكون لها خارج لا تطابقه بحسب الدلالة فان زيد ليس بقائم معناه ان ثبوت القيام لزيد من حيث انه معقول له خارج لا تطابقه اذ خارجه عدم الثبوت (وهذا معنى قولهم النسبة واقعة او ليست بواقعة المعقولة ليست واقعة بل الواقع ما يطابقه تلك النسبة (فجعلها واقعة بمعنى وقوع ما يطابقها وهذا تحقيق لتعريف الخبر على هذا الوجه بحيث يتميز الخبر عن كل مركب يشتمل على النسبة (لكن لا يصح قول الشارح * فيكون صادقا * (وقوله * فيكون كاذبا * بل كل من قسمي الخبر يحتمل الصدق والكذب وبهذا التحقيق يتدفع نقض التعريف بالمركبات الناقصة سواء اريد بالكلام المركب التام واعم ولا يتوقف دفع النقض على حمل الكلام على المركب التام

كا هو خيالي بغض الاوهام (والانشائيات لانه ليس انشائياتها خارج تطابقها ولا يطابقها بحسب دلالة الكلام بل لدلالة الكلام الاعلى طلب النسبة (ويتدفع ايضا ان يضرب النسبة خارجا على واستقبالي بل ثلثه خارجات ثالثها الماضوي (وربما يطابق احدهما دون الاخرين فيكون كاذبا وصادقا معا (وكذا ضربها خوارح ثلثة على ان النسبة لمقيدة برمان لا يكون خارجها الا ما في هذه الرمان فتأمل قال وقد بقا لان معنى الاخبار عن الشئ على ماهويه ولا على ماهويه اي الاعلام بنسبة تامة قال السيد السند في شرح المفتاح الاخبار اي الكشف (ولهذا عدى من (فصدق المتكلم اخباره وكشفه عن الشئ الذي هو المستند اليه على الوجه الذي هو في نفسه ملتبس به من ثبوت المستند او انتفاء عنه (وكذا كشفه واخباره عن الشئ الاعلى ماهويه (وحمل الشئ على النسبة اي الاخبار عنها على الوجه الذي هي ملتبسة به من الثبوت او الانتفاء بعد بحسب اللفظ لان المتعارف في الاستعمال اخبرته عن زيد مثلا لا اخبرته عن نسبة قيام اليه (هنا كلامه وما زينه كلام الشارح في شرحه المفتاح المشار اليه هنا بقوله * اي الاعلام بنسبة تامة * وما ذكره من وجه البعد يهونه ان النسبة مخبر عنها عند تفصيل معنى الحكم اي ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة (وقوله فمن ههنا يريد به ان من تعدد معنى الصدق يتفاوت بيان الكتب (فلا حاجة الى جعل الخبر الصادق من قبيل الاضافة البيانية ولا الى جعل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق مخبره توفيقا بين البيانين ورفع الخلاف بين التريقين (قال * على نوعين *

في قوله لما انه لا يقع دفعة نظر
لانه لو اريد لا يقع ذات الخبر
التواتر دفعة وهو غير صحيح
لانه يقع باخبار كل واحد وان
اريد لا يقع الخبر المتصف في
التواتر دفعة فسلم لكن في قوله
بل على التعاقب والتواتر نظر
لان الحاصل على التعاقب
ذات الخبر

اي الخبر الصادق الذي هو من اسباب العلم على ان اللام للعهدى
على نوعين (قال * سمي بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب
والتوالي * لما انه لا يمكن ان يسمع الخبر دفعة من جم كثير
(يقع عدم وقوعه دفعة) ودفعه بان وجه التسمية مبنى على
غالب ما يقع مما لا يفنيك نعم يتجده انه لا موجب لوقوعه على
التوالي فليكن بين كل خبر الى خبر تراخ ممتد (ودفعه بان التسمية
مبنى على غالب واوا كمنى بقوله على التعاقب لم يتجه شيء (في
القاموس التواتر السابع او مع فترات (قال * وهو الخبر الثابت
على السنة قوم * كانه اختز بالثبوت عن الخبر الجارى على
السنة قوم كذلك مع رجوع بعضهم فانه ليس بثابت على السنتهم
(والقوم لغبة مخصوص بالرجال وقد تأكد بالضمير المذكر
(وله على سبيل التغليب ولم يشترط الذكورة (وقوله * لا يتصور
تواطئهم على الكذب * قد افاد مصداق كونه تواترا وهو
كونهم قوما لا يتصور تطاؤهم على الكذب (وفيه إشارة الى
انه ليس المدار على عندد والا لوصفهم به (وهذا المصداق
احسن مما صرحوا به ومما ذكره الشارح لانه لا يتجه عليه ما
يتجه على ما ذكره من توهم الدور (لان العلم في تواتر قايئات
التواتر به دور (وان كان دفعة ظاهرا (لان الاستدلال بالاثار على
المؤثر لا يوجب الدور (وقد اشار الشارح الى ان المراد بالتصور
التجوير دفعا لما يتجه من انه لا حجر في التصور يتعلق بكل شيء
او كان وضع التصور وضع التجوير مبالغة في نفي التجوير حتى
انه خرج عن سعة التصور الذي لا يخرج عنها شيء (وقد زاد
في الطوال قيدين (احدهما ان يكون الخبر عن محسوس (وثانيهما

ان لا

ان لا يكون ذلك المحسوس متممعا وهما زائدان كيف والخبر
عن المعقول لا يكون بحيث يمنع تواطؤهم على الكذب (ولذا
لا يفيد التواتر في المعقول (وكذا الخبر عن المنع (ويرد على
التعريف الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على
الكذب اذا اخبر كل منهم رجلا آخر (ولابد لاجراجه من تقييد
الحد بالوصول منهم الى واحد (ومما يجب ما قيل من انه بشكل
بكاذب ثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب
(وكيف لا وثبوت الكاذب على السنة قوم ينافي كونهم غير
متصور التواطؤ على الكذب (ولجب منه ما يجب به من ان المراد
الخبر الصادق الثابت على السنة قوم كذلك كيف واوجاز خبر كاذب
اقوم كذلك لما افاد خبر بان الصادق على السنتهم اليقين (ولتوقف
العلم بخبرهم على معرفة الصدق (ومصداق الشيء ما يصدق
(وكون وقوع العلم مصداق الخبر المتواتر ان ذلك الوقوع
يصير سبب للتصديق بكونه متواترا (وقوله من غير شبهة تأكيده
اذ العلم لا يكون مع شبهة (ولك ان تريد عدم الشبهة في ان
العلم واقع به (ولا يخفى ان المصداق ليس بمجرد وقوع العلم بلا شبهة
(بل هو مع العلم بانه ليس هناك موجب علم آخر (ويمكن دفعه
بان المراد مصداقه وقوع العلم بسبب هذا الاخبار بلا شبهة
(قال * وهو بالضرورة * يعني انه افاد المص بترك الاستدلال
كونه ضروريا (ثم كون الخبر المتواترا موحيا للعلم الضروري
كما يفيد بترك الاستدلال عليه غير ضروري لانه كخبر الرسول
بالاستدلال بان هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب
وكل ما هو شانه كذلك فهو صادق وما سبذ كر الشارح انه

ان مصداقه
نسخه

لما يتجه انه لا حجر في ان التصور
نسخه

لو لم يمكن ضروريًا لم يحصل لضني لا يهتدى بطريق الكسب
ضعيف لأن حصول العلم للضني بحيث لا يقبل التشكيك
(ولا يذهب عليك) (إن بين قوله وهو بالضرورة يفيد العلم
الضروري) وبين استدلاله على أن العلم الحاصل به ضروري
تتافيا * والملوك الحالية * بمعنى الملوك الماضية على ما في الصحاح
* والبلدان النائية * مع كونه أقرب إلى الأزمنة لكن عطفه
عليه في غاية البعد (ومجرد تحديد تنظر وكيف لا يكفي في
تمثيل العلم بالملوك الماضية في الأزمنة الماضية كما أنه يكفي العلم
بالملوك في البلدان النائية) (فلا حاجة إلى تفيد الملوك باليقين
على أنه يلزم استعمال أداة الظرف في المعنيين في إطلاق واحد
لأن كلمة في مشتركة بين ظرفية زمان وظرفية المكان فلا يستعمل
في إطلاق واحد فيهما) (فلا يقال تمت في الليل والبيت) (فإن قلت
مافائدة قوله * في الأزمنة الماضية * بعد وصف الملوك بالحالية
وهل مضىهم إلا في الأزمنة الماضية) قلت كانه أراد تعميم الملوك بحيث
يشمل الماضي في جميع الأزمنة الماضية (ولك أن تريد بقوله
في الأزمنة الماضية العلم بهم بهذا الوجه يعني بأنهم كانوا في الزمان
انقلاقي) (وكذا بقوله في البلدان النائية فيكون أمثلة العلم في
المنوات متكررة على حسب القيود) (وبه يدفع بعض بعد العطف
على الأقرب) (وقوله * فلهذا أمر أن * يدل على أن عبارة
السابقة مضروفة عن مقتضاها) (وهو أن كونه موجبًا للعلم
الضروري إلى أن المقصود أن يجابه العلم ضروري) (وأما كون
ذلك العلم ضروريًا فاستدلاني) (وقوله * وأنه ليس إلا بالأخبار *
عطف على القول العلم فهو في حيز الوجدان) (وقوله * وأما

على أن العبارة
نسخه

خير النصاري * لا يتأني ما في التلويح (وأما خبر اليهود لأن
بعض النصاري مع اليهود في اعتقاد القتل) (وجعل إضافة
الخبر إلى النصاري إضافة إلى المفعول مع إباء عطف اليهود
سبح جدًا) (والمراد بخبر اليهود بتأييد دين موسى خبرهم بأنه
قال موسى بتأييد دينه على ما في خلاصة الطيبي) (والافتأيسد
دين موسى ليس حسبا حتى يجري فيه التواتر) (وقوله * فتواتره
م * لأنه وإن كثرت الخبرون في زمان لكن لم يعلم كثرة المشاهدين
لقتله والسامعين للتأييد) (على أنه شاع الكذب فيما بينهم إلى
أن ضيعوا كتاب الله بالتحريف) (قال * فإن قيل خبر كل واحد
لا يفيد إلا الظن وضم الظن إلى الظن لا يوجب اليقين *
هذا الإراد مصادم للبداهة فيبطل لكن الأول أن لا يكفي
في دفعه بذلك بل يشتغل بحله أراح الشبهة عن القاصر ويجمع
قلبه برد اليقين من غير شائبة وسأوس الوهم) (فنقول يحصل
الإيراد تكذيب قضاء الضرورة بإيجابه العلم) (أولا بانتفاء مقتضى
(وثانيا بوجوه المانع وحله طرق منها أن يمنع أن خبر كل واحد
يفيد الظن لجواز أن يفيد الجزم الغير الثابت إذا مانع من إفادة
خبر الواحد الجزم) (ولو أريد بالظن ما يقال اليقين يمنع عدم
إفادة ضم الظن اليقين لجواز أن ينتهي اجتماع أفراد الجزم
إلى اليقين) (ومنها أن خبر كل واحد لا يفيد الظن) (والأول
تخصيص الحاصل ولا الجزم كذلك بل المفيد حين الاجتماع
المجموع من حيث المجموع ومثما منع أن لا يفيد خبر كل واحد
الافتأيسد لجواز أن يفيد خبر كل واحد أو بعضهم اليقين بأن يكونوا
أنبياء أو بعضهم) (نعم يلزم أن لا يوجد المنوات من غير أن يكون

وحمل إضافة
نسخه

في زمانها
نسخه

الوهم الحاسر فلذا أورده
ودفعه
نسخه

رسول ومنها منع ان لا يكون مع الجميع الا ضم الظن مع الظن
انما يلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وابس كذلك لانه نفس
الاحاد فليقد الاحاد ما لا يفيد كل واحد (وكذلك قوله * وايضا
جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس
الاحاد * سواء كان المراد بكل واحد كل واحد من المخبرين
او كل واحد من الاخبار يمكن دفعه بمنع جواز كذب كل واحد
بل واحد منها يمنع الاجتماع من ذلك (ولامكان حصول الجرم
الغير الثابت بصدق كل واحد منها فيفيد الاجتماع اليقين
بذلك (ولجواز كون بعضهم او المجموع انبياء ومنع استلزام
جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع انما يستلزم لو كان
المجموع نفس كل واحد (وابس كذلك بل المجموع نفس الاحاد
وفرق بين كل واحد ومجموع الاحاد (ولا يذهب عليك ان هذا
اليراد كما قدح في افادة الخبر المتواتر اليقين يقدر في تحقيق الخبر
المتواتر لانه لا يوجد قوم يمنع تواطؤهم على الكذب (ولا علينا
ان اشتمل جواب الشارح على بعض ما ذكرنا لان قصدنا الى
تفصيل المقام والاحاطة باطراف الكلام (وقوله * كقوة الحبل
المؤلف من الشعرات * سند المنع او نقض اجمالى بعد التفصيل
قال * كالسمية * اى المنسوبة الى سوهنات هم قوم من عبدة
الاوثان قاتلون بالناسخ (وبانه لا طريق الى العلم سوى الحسن
(كذا في شرح المواقف (وفي القاموس البراهمة قوم لا يجوزون
على الله بعنة الرسول (وذكر في المواقف لمنكرى البعثة سبع
طوائف السادسة منهم من انكر بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة
بالنسبة الى الغائبين (لانها لا يمكن الا بالعلم بها بالتواتر (وانه

في تحقيق الخبر
نسخه

ان يعمل
نسخه

بعثة الرسول
نسخه

لا يفيد العلم اصلا بل الظن (وانه لا يجدى في المسائل اليقينية
(والجواب بالتفاوت في الالف والعادة ما ذكره الطوالع (وقال
الاصفهانى الاولى في الجواب بالتفاوت في تصورات الاطراف
ولما لم يكن زججنان الثانى ظاهرا سوى الشارح بينهما (وتفاوت
تصورات الاطراف كما يمكن ان يكون بالوضوح والحقاء (وهو
الذى ذكره الاصفهانى (يمكن ان يكون بحسب المناسبة بالحكم
وعدمه (وكلام الشارح يعمهما (والتفاوت في الالف يمكن
ان يكون بوجود الالف وعدمه (وان يكون بتفاوت مراتب
الالف (قال * والثانى خبر الرسول الخ * اى الخبر فى الامر
الدينى ولذا قال عليه السلام اتم اعلم بامر دينكم وخالفه
ذوالبيدين (حيث قال فى جواب قول ذى البيدين اقضرت
الصلوة ام نسبت كل ذلك لم يكن قائلا بعض ذلك قد كان
ذلك وصدق صلى الله عليه وسلم (واصلح صلوته وادى ما تركه
منها سهوا (وفي قول الشارح * فيما بعد كان صادقا فيما تى به
من الاحكام * تنبيه على هذا القيد (وقوله * اى الثابت
رسالته * اشارة الى ان المعجزة دليل النبوة لازما على الدليل
كما يقتضيه التأييد (وقوله المؤيد اما اسم فاعل او مفعول
(وتعريف الرسول اما تعريف الرسول من الانسان لانه
المتعود بالبيان او الرسول مختص فى اسان الشرع بالانسان
(والاطلاقات الواقعة على الملك فى القرآن وغيره اطلاق لغوى
(وتعريف الرسول بما يصدق على كل نبي يجعل الرسول والنبي
متساويين ليخصر الخبر الصادق فى القسمين ويستغنى عن
تكلف ان المراد ان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر

في القسمين لان نبينا رسول (على ان تفسير اسباب العلم الخلق
اسبابه للملك والجن والاناس يأتي عن هذا التخصيص) لكن
في تفسير القاضي ان الرسول من بعثه الله بشريعة محددة يدعو
الناس اليها والنبى يعمد ومن بعثه لتقرير شرع من قبله كانبيا
بنى اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ولذلك
شبه النبي صلى الله عليه وسلم علماء امتهم فالنبى اعم من الرسول
(ويدل عليه انه عليه الصلوة والسلام شأن عن الانبياء فقال
بانه الف واربعة وعشرون الفا فقبل فكلم الرسول منهم قال
ثلاثمائة وثلاثة عشر جا غفيرا) وقيل الرسول من جمع الى المعجزة
كأما منزلا عليه (والنبى غير الرسول من لا كتاب له) وقيل
الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبى يقال له ولمن يوحى اليه
في المنام هذا كلامه (واورد على اشتراط الشريعة المحددة
بان اسمعيل عليه السلام من الرسل وليس له شرع محدد كما
صرح به القاضي) وعلى اشتراط الكتاب ان الرسل ثلاثة اصناف
الكتاب لا واحدا فان لكتب مائة واربعة وورد على التميز
بالكتاب ان داود له كتاب وليس برسول حتى فسر الكتاب بما
للاحكام واخرج الزبور عنه (ويمكن ان يدفع زيادة عدد
الرسل على الكتب بانه يحتمل شركة رسل في كتاب الا يرى
ان هارون كان شريكا لموسى في رسالته ولهما كتاب واحد
(ومنهم من اجاب باحتمال تكرار نزول بعض الكتب كالفاتحة
) ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه السلام على التفسير بمن له
شرع محدد بمنزلة ذلك بان يقال يحتمل ان يكون شريعة ابراهيم
شريعة له بطريق وحي محدد اليه (واورد على تعريف الرسول

متجددة
نسخه

المتجددة
نسخه

والنبى

والنبى على ما عرفه الشارح به خروج من يدعو الى شريعة
من قبله فانه ليس لتبليغ الاحكام بل لتقرير حكم بعث غيره
لتبليغه لان الحكم قد بلغه غيره فلا يأتي منه التبليغ (واجيب
بان التبليغ منه الى قوم آخرين غير ممتنع) اقول يمكن جعل ما
ذكره الشارح تعريفا للرسول بالمعنى الاخص بان يقال الرسول
انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لمجرد تبليغ الاحكام كما هو
المتبادر (ومن بعث لتقرير شرع من قبله ثم يبعث لمجرد تبليغ
الحكم بل لتبليغه الى من لم يبلغه وتقريره لمن بلغه) قال * والمعجزة
امر خارق للعادة قصده به اظهار صدق من ادعى انه رسول
الله * قد اختصر عبارتهم المشهورة اعني فعل خارق للعادة
او ما ينوب منابه من التوكيد بقوله (امر فوضع الامر الشامل للفعل
والتوكيد موضع الفعل وما ينوب منابه فان تعجز الغير كما يكون
باقتدار مدعى الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم خلق
لقدره فحين يعارضه لان يأتي بمقدور) كان يقول المدعى معجزتي
فاني اضع يدي على رأسي ولا يمكن من ذلك (وقوله * خارق
للعادة * احتراز عن ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة
فانه امر قصده به اظهار صدق من ادعى الرسالة لكن ليس
بخارق للعادة (وقوله * قصده به اظهار صدق * الاولى ان يقول
اريد به لان المراد هو الله تعالى (وفي صحة اطلاق القصد على
ارادته تأمل) (واورد عليه انه ليس مراد الله بالامر الخارق
للعادة اظهار الصدق والا لكان فعليه معطلا بانقرض) (واجيب
بان المراد بقصد اظهار الصدق به دلالة على الصدق) فالقصد
ههنا من قبيل قصد المداول بالبدال لا قصد الفائدة بالفعل ولا ينفى

مطل
تعريف المعجزة

ان الملايم حيث ان يقال قصده صدق من ادعى النبوة لان
المقصود بالدال ما ارى اظهارة لا الاظهار (الا انه ادرج الاظهار
للتنبية على ان القصد الى الصديق قصد اظهار لا قصد تحصيل
وبهذا اندفع ان كرامات الولي عدت معجزة نبية ولا يقصد
بها اظهار صدقه لانه يدل على صدقه وينكشف به صدقه
فقد اراد الله به صدقه (وقد يجاب بان عدها معجزة على سبيل
التشبيه (واورد سحر المتنبى ودفعه ظاهر لان الله تعالى لا يريد
به تصديقه اذ يستحيل من الله تعالى تصديق الكاذب فيستحيل
ان يخلق مع دعوى النبوة فيه السحر والا لكان مصدقا للكاذب
(وهذا الجواب اولي مما قيل ان السحر ليس بخارق للعادة بل
من قبيل ترتيب الآثار على اسباب كلما باشرها احد ترتب عليها
ان يخلق الله تعالى ايها لانه لا يندفع به التباس المعجزة بالسحر
بخلاف هذا الجواب (فلذا لم ياتفتوا اليه لالانهم لم ينسبوا على
انه ليس خارقا للعادة كما ظن (وقد احتراز بقوله * من ادعى
النبوة * عن خارق للعادة يظهر قبل دعوى النبوة (ومنه
الارهاصات وهي ما ظهرت قبل وجود الانبياء لقرب زمان
وجودهم والارهاص بناء البيت فكانها بناء بيت اثبات النبوة
(قال * اي النظر في الدليل * لا اول تفسير الاستدلال باقامة
الدليل ليشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايها الخ
فانه ليس الاستدلال به النظر في الدليل (والنظر اما بمعنى
الحركتين او الترتيب اللازم للحركة الثانية او الملاحظة اللازمة
للحركتين (وادرج لفظ الامكان سواء حمل على الامكان الخاص
او على الامكان العام في جانب الوجود ليشمل التعريف دليلا

النجيب هو الخيال وكذا المورد
بعده م

ما فيه السحر نسخة
ليس خارقا
قائله الخيال
نسخه م

والترتيب لازم
نسخه

لم يتوصل به على ما قيل او هو بمعنى الامكان الخاص وقائده
ما ذكر مع التنبية على ان دليلا ما لا يجب ان يتوصل به بل
الوصول الى العلم بخلق الله تعالى العلم عقيب الاستدلال (والدليل
معنى عام وخاص فالاول يشمل الامارة والثاني يقابلها (ويمكن
حمله على ايها شيئت (اما حمله على الاول (كما قيل فلان العلم
يكون بمعنى التصديق (وفيه نظر لما في المواقف ان اطلاق
العلم على الظن والجهل والشك والوهم يخالف الشرع والعرف
واللغة (واما حمله على الاخص فلان العلم جاء بمعنى اليقين على ما
جرى عليه توجيه شرح مختصر ابن الحاجب ولا يخفى انه
يلغو حينئذ (قوله * بمطلوب خبري اه * الا ان يجعل قرينة
على انه اراد بالعلم اليقين لا ما يشمل التصور او لان العلم بمعنى يشمل
التصور واليقين (وقوله * ما يمكن التوصل بصحيح النظر الى
العلم * بمنزلة الجنس للمعرف والدليل (وقوله بمطلوب خبري *
يخرج المعرف (وقوله * بصحيح النظر فيه * يقتضي ان يكون
الدليل المقدمتين لانها اللذان يقع النظر فيهما على ان الدليل
عندهم العالم مثلا (فقيل المراد بصحيح النظر فيه صحيح النظر
في احواله فخرجت المقدمة ثمان (وظاهر عبارة شرح المواقف
ان المقدمتين ليستا دليلا (لكن فيه ان النظر ليس في حال العالم
بل في حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يلزم ان يكون حاله ولا يلزم
ان يكون العالم الموضوع لمقدمة هي جزء المرتب الذي وجده
صاحب الحسد وانتقل منه الى مط خبري دليلا لانه يمكن
التوصل بصحيح النظر في حاله الى مط خبري لان قيد الحيثية
التي تخرج منه معتبرة في التعريف فتأمل (قال * وقيل مؤلف

قائله الخيال

م

على معنى مع م
قائله الخيال

م

للمقدمة التي
نسخه

من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر * اسقط القول عن التعريف
(والمشهور قول مؤلف لا غناء المؤلف عن القول) ولم يعكس
لان الجار انساب بالؤلف (ولا يخفى ان النظر في الدليل العقلي
دون اللفظي فحمل التعريف على تعريف الدليل اللفظي لا يناسب
المقام) على ان ما قيل ان المؤلف الملفوظ يستلزم القول
المعقول بواسطة ان الملفوظ يستلزم تعقل المعقول بالنسبة
الى العالم بالوضع مع انه تكلف سمج لا يتم لان المراد بالاستلزام
الاستلزام في الواقع لا في العلم اذ لا استلزام فيه في غير الشكل
الاول (ولا يلزم من القول الملفوظ وان استلزم العلم بالقول المعقول
نحقق قول آخر لان التعقل لا يستلزم التحقيق) نعم يمكن ان يقال
ان المراد باستلزام القول الملفوظ قولاً آخر استلزام مدلوله
فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من قبيل وصف اللفظ بحال
معناه على المساحة المشهورة (ولك حينئذ ان تريد بالقول
الآخر ايضاً القول الملفوظ وان اشتهر ان القول الآخر لا محالة
محمول على المعقول اذ التلفظ بالدليل لا يستلزم التلفظ بالمدلول
(ويرد عليه ان هذا اصطلاح المنطقيين دون ارباب الكلام
فلا يناسب) قوله * وقيل * لانه يشعر بان القائل من اهل
لكلام (وان هذا ليس تعريف الدليل بل تعريف قسم
منه وهو القياس الاعم من الدليل بالمعنى الاخص) (الا ان يقال
هذا التعريف اخص من تعريف القياس المنطقي وهو تعريف
البرهان على ما حققه شارح مختصر ابن الحاجب وايدى الشارح
بانه حذف منه ما يذكر في كتب المنطق من قولهم من سلمت
وانما اسقط للتأنيد اول غير البرهان) وبهذا ظهر وجه آخر

هذا شروع في الرد على الخبالي

نسخه

قائله الخبالي

نسخه

فان هذا

نسخه

لكون

لكون التعريف السابق للدليل بالمعنى الاخص (قيل في تذكره
ضمير لذاته تذكر ان للصورة مدخلا في الاستلزام وان المستلزم
هو امر وجداني) ونوقش بان المستلزم للقول الاخر بحسب
الواقع ليس بالانقضاء اذ الصورة هي الامر العقلي الحاصل
من الترتيب وليس امراً متحققاً كالفضايا وليس بشيء لان كاية
الكبرى وايجاب الصغرى مثلاً من دواخل الهيئة وهي امور
متحققة داخلية في اللزوم حتى لو انتفت لم يستلزم القضايا قولاً
آخر (قال * وما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم
بشيء آخر * المراد بالموصول كاسب لا شتهار ان الدليل هو
الكاسب فلا يرد امور يلزم من العلم به العلم بشيء آخر من غير
نظر والمراد بالعلمين هما التصديقان فخرج المعرف (وفيد
ما عرفت او اليقينيان واورد عليه خروج ما عدا ما هو على
طريقة الشكل الاول والقياس الاستثنائي) (ويمكن دفعه بان
المراد لزيم العلم منه بعد العلم بوجه الدلالة) وعلى هذا لو اريد
باللزوم في التعريف الثاني اللزوم في العلم لم ويكون اوفق
بكون هذا التعريف اوفق به (قال * فلا قطع بان من اظهر
الله المعجزة على يده تصديقه في دعوى الرسالة الخ * لا حاجة
الى قوله * تصديقه * لا ندراجه في المعجزة (ومعنى قوله *
واذا كان صادقا يقع العلم بضمونها قطعاً * واذا كان معلوم
الصدق اذ صدق المنكلم لا يوجب العلم بحكمه اتي به ما لم يعلم
فيجب ان يؤل (قوله * كان صادقا في ما اتي به من الاحكام *
ايضا بذلك ليكرر الاوسط) (والمراد بما اتي به الاحكام التبليغية
كما يشعر به قوله * اتي به * وقيل هي المبادرة من الاحكام

قائله الخبالي

اذ كلية

نسخه

المورد الخبالي

نسخه

ما لم يثبت العلم بصدقه

نسخه

(وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان العلم بصدقه في الاحكام التبليغية لانه لو لم يصدق ابطال دلالة المعجزة واما في غيرها فلانه ثبت بالدلة القطعية عهته عن الذنوب فلا يكون كاذبا وذلك لما مر من امر ذي الدين (وقوله اتم اعلم بامور دنياكم) ويجب تخصيص ما اتى به بما اتى به عمدا لاسهوا على ما عليه الجمهور خلافا للاستاد ومن تبعه (والظاهر ان خبر الرسول في افادته العلم ليس مما يتوقف على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتأمل) قال * والعلم الثابت به * اى بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم (هذا هو الظاهر) ويحتمل ان يراد والعلم الثابت بالاستدلال على ان يرجع قوله به الى الاستدلال المستفاد من الاستدلال (والمقصود به الرد على من انكر افادة النظر العلم مطلقا كالسمينة اوفى الالهيات كالمهندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره صلى الله عليه وسلم استدلالا ثلاثي الشك في كون خبره من اسباب العلم (وحاصل الرد ان التشكيك في العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك في العلم الضروري (ولا يرد عليه ما اورد على توجيه الشارح من ان هذا كلام يستغنى عنه بما سبق من ان خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي وانه لا اختصاص بهذا من الاستدلاليات بالحاصل من خبره (فلا وجه للتخصيص والا قرب ان يقال ان مراد المصنف قرينه من الضروريات في قوة اليقين وكال الثبات وكأنه اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والى التأييد الالهى المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقلية الصرفة فان العقل يعارضه الوهم

فلا يصفو عن كبر هذا (واعلم انه ليس في كلام الشارح ما يفيد انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب (وقوله * فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجزم الثابت * لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه لو قصد ذلك لقال فهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت كالثبوت اذ يجب ذلك لو كان مقصوده تعيين مرتبة العلم (ويحتمل ان يكون مقصوده ان العلم في قوله * والعلم الثابت به يضا هي العلم الثابت * علم بمعنى اخص مما سبق لانه المناسب للمقام نعم ينبغي حمل قوله سابقا في الخبر المتواتر * وهو موجب للعلم الضروري * ايضا على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص الحمل بهذا المقام (قال * في التيقن اى عدم احتمال النقيض والثبات اى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك * فسر التيقن بما لا يمد والثبات بما لا يمد (ولم يقصد اخراج شئ منهما عن كونه مغنيا عن الاخر حتى يتجه ان تفسير التيقن بعدم احتمال النقيض يوجب اغناءه عن الثبات (ولا وجه لتكلف تفسير التيقن بما لا ينفى عن الثبات لان الثبات يعنى ذكره الموجب للتكلف والتكلف لا ينفى ولا يسمي (على ان المقصود المباعدة في افادة خبر الرسول اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد (وبهذا اندفع ايضا ما سبق من انه مستغنى عنه بعد دعوى انه يوجب العلم الاستدلالي (وانه لا وجه للتخصيص بهذا العلم الاستدلالي (ولا يخفى ان في قوله في التيقن مسامحة لان التيقن صفة المعلوم لا العلم (قال * والا * اى ان لم يكن الاعتقاد مطابقا جازما ثابتا * لكان جهلا * بانتفاء المطابقة * او ظنا * بانتفاء الجزم * او تقليدا * بانتفاء الثابت

لما سبق
نسخه

رد على الخيالي

م
من الثبات
نسخه

رد على الخيالي

رد على من ان هذا

الخيالي
الكلام
نسخه

(فالمقصود به بيان فائدة قيود التعريف) وبهذا اندفع عنها
 لانم انه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت
 لكان احد الامور الثلاثة بل جاز ان يكون شكا او وهما بانتفاء
 الاعتقاد (واعلم ان المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم او الراجع
 ليعم الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبل التشكيك كذا
 ذكره الشارح في شرح التلخيص) قال * فان قيل هذا انما
 يكون في المتواتر فقط * لا يخفى ان ما ذكره من الاسولة والاجوبة
 لا دخل فيها لقوله * والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت
 بالضرورة في التيقن والثبات * انما هي متعلقة بما قبله فيستحق
 التقديم عليه ومحصل الابرار الاول ان افادة خبر الرسول العلم
 انما هو في المتواتر فلا يصح عد خبر الرسول مطلقا من اسبابه
 (وذلك المتواتر يرجع الى القسم الاول ويندرج تحته فلا يصح
 عد المتواتر منه قسما من الخبر الصادق قسما للخبر المتواتر) ولو بني
 الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ وعدم ملاحظته
 رجوع خبر الرسول الى المتواتر فلا يصح جعله موجبا للعلم
 الاستدلالي (ومحصل الجواب ان الكلام فيما علم انه خبر الرسول
 لا خبر الرسول مطلقا وما علم لا ينحصر في الخبر المتواتر) ومحصل
 الابرار الثاني ان ما علم انه خبر الرسول يفيد العلم الضروري
 لانه اما المتواتر او المشاهد (ومحصل جوابه ان خبر الرسول يعلم
 كونه خبر الرسول بالضرورة لا مضمونه) والعلم الاستدلالي
 بمضمونه بالضرورة ومضمونه ليس محسوسا حتى ينفع فيه التواتر
 او المشاهدة (ويمكن دفع جواب الابرار الاول بان ما علم من خبر
 الرسول بالتواتر راجع الى الخبر المتواتر كما ذكرنا وما سمع

لا في خبر
نسخه

من في رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من اسباب العلم بالنسبة
 الى عامة الخلق (وانما النافع الدافع منع رجوعه الى الخبر المتواتر
 لان تواتره انما يؤثر في العلم بكونه خبر الرسول لا في العلم بمضمونه
) ويمكن اتمام الابرار بانه كما ترك خبر الله وخبر الملك لانه انما يعلم
 بخبر الرسول ينبغي ان يترك خبر الرسول لانه انما يعلم بالتواتر (وله
 تمة فانتظر غير بعيد هذا) فان قلت ما وجه قوله * او بغير ذلك
 ان امكن * ولا خفاء في الامكان الذاتي بل في الوقوع لان
 الاحكام التقريرية انما علمت بمشاهدة تزييره صلى الله عليه
 وسلم لا بالسماع من فيه وكثير من الاخبار علم من سماع الامر
 والنهي منه صلى الله عليه وسلم فانه اذا امر علم انه يحكم بانه
 واجب (وعلم الرجوب من الخبر الضمني) قلت كانه اراد بالسماع
 من فيه ما سمع من فيه وما في حكمه (ونوقش في جعل حديث
 البيئة متواترا وقيل انه حديث مشهور) ويؤيده انه قال ابن
 الصلاح من سئل عن اراد حديث متواترا عياه طلبه وحديث من
 كذب على * عند اقليبي ومفعده من النار نراه مثالا لذلك (قال
 * فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم الخ * منع لدعوى الانحصار
 المستند الى الاستقراء) او اثبات لنقيضها (والخبر بقدم زيد
 عند تسارع قومه الى داره لا يقيد اليقين لجواز ان يكون
 التسارع للخبر الكاذب) ويمكن دفعه بعد تسليم افادته اليقين
 انه بمنزلة خبر قوم يمنع تواطؤهم على الكذب اذ سرعة كل
 منهم بمنزلة الخبير عن مجيئه (بل الدلالة العقلية اقوى من
 الوضعية) والجواب الذي ذكره (اما تخصيص الخبر
 الذي عد من اسباب العلم فينبذ لا بد من تخصيص الاسباب

بمشاهدة تواتره منه عليه السلام
نسخه

المنافس والقائل هو الخيال
م

ايضا (واما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل مقسما للمتواتر
وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذي عد من اسباب
العلم (والمراد بعامة الخلق عامة المسلمين) وقوله * مع قطع
النظر عن القرائن * تفسير لقوله * بمجرد كونه خبرا * والا
فخبر الرسول لا يفيد بمجرد كونه خبرا بل بضميمة الدليل
(والقرائن لا يتناول الدليل وضعا او ارادة فلا يسكل بخبر الرسول
(و يشبه ان لا يحتاج الى قوله * بمجرد كونه خبرا * اذ في تحقيق
خبر يفيد بالقرينة لعامة الخلق نظرا لانه يتوقف على عموم القرينة
لعامة الخلق (الا ان يقال معنى كون الخبر مفيدا لعامة الخلق ان نوع
الخبر يفيد لعامة الخلق ونوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لا
لا خبر متواتر يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد قوماتواتر بالنسبة
اليهم (فان قلت ما لفارق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر
عن القرينة في اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول
دون الخبر مع القرينة (قيل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه
ولان خبر الرسول لا ينفك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة
فانه لا يلزمه قرينة الا نادرا (بقي اشكال قوى وهو ان الخبر المتواتر
ايضا لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق الخبرين
وعدم امكان تواطؤهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد الخبرين
في اتواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون
مقام آخر (ويتجه على جملة خبر الله وخبر الملك راجعا الى
خبر الرسول لكونه معلوما به انه لا فرق بين خبر الرسول المعلوم
بالتواتر او بالمشاهدة فانه يعلم من جهة او المشاهدة فينبغي يجعل
تحت المتواتر او المحسوس (ويمكن ان يقال لا يصح جعل سبب العلم

ما الفرق
نسخه

ان يجعله
نسخه

الاستدلال

لا استدلال راجعا الى سبب العلم الضروري فانه يمنع الحكم عليه
ابانه يوجب العلم الضروري بخلاف خبر الله وخبر الملك فانهما
ايضا استدلاليان فيصح جعلهما تحت خبر الرسول مسامحة
والحكم عليه بانه يوجب العلم الاستدلال (والا وجه ان يقال
خبر الرسول بعينه خبر الله وخبر الملك لان كل ما اخبر به الرسول
من امر الدين هو ما اخبره الله اما بلا واسطة او بواسطة الملك
(واما جعل خبر اهل الاجماع في حكم المتواتر فلانه خبر جمع
يحكم العقل بصدقهم لا تخالفا (وفيه ان خبر اهل الاجماع
استدلال في لا يصح جعله تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم
الضروري (وما قد اجيب به من انه لا يفيد بمجرد كونه قطع النظر
عن الادلة الدالة على كون الاجماع حجة يتم ولا تنقص له خبر الرسول
كما ظنه الشارح للفرق بينهما بان خبر الرسول يلزمه الدليل
والاجماع ليس كذلك فشكل من سمع خبر رسول حضر
عنده الدليل بخلاف من سمع الاجماع (لا يقال فليكن معنى
قول المجيب انه راجع الى خبر الرسول لان دلالة بالنظر الى الادلة
الدالة على حجته وهي اخبار الرسول فلا يتجه ما ذكره الشارح
(لانا نقول دفع الشارح مانقلا لابعارة القائل (نعم لو كان عبارته
يعنيها ما ذكره لا يمكن ذلك لكنه غير معلوم فلا يفيد بهذه المناقشة
ما لم يعلم عبارة القائل ويحكم بان الشارح دفع ما علم من قول القائل
ويمكن ان يدفع ايضا بان خبر اهل الاجماع بعينه خبر الرسول
علم من طريق الاجماع (وبان الاجماع لا يفيد بالنسبة الى عامة الخلق
بل بالنسبة الى الخواص لانهم الذين يعلمون الاجماع وكيفية افادته
والعامة يقلب ونهم في ذلك وبان الاجماع انما يفيد العلم لو كان

يمتنع الحكم
نسخه

ما اخبر به الرسول
نسخه

وما اجيب به
نسخه

كما يحسبه
نسخه

دليل الاجماع وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا يجمع امتي على الضلالة
مواترا * قال واما العقل * عدل لقوله * فالحواس الخ * ولقوله
والخبر الصادق * وهما وان خلتا عن حرف التفصيل الا ان وقوعهما
في مقام التفصيل تزلهما منزلة المصدرة باما (ولا يبعد ان يقال
اما المجرد التأكيدي من غير قصد التفصيل اكد الحكم بسببية العقل
لان في كونه سببا مستقلا مقابلا لما سبق خفاء بل هو مبني على
المسماحة وعدم تدقيق النظر كما مر * قال وهي قوة للنفس بها
يستعد للعلوم والادراكات * قيل جعل العقل قوة للادراكات
ينافي ما سبق ان العقل ليس الة غير المدرك (واجيب بان
وصف الشيء لا يسمى الة في العرف ولا يسمى غير في الاصطلاح
والاظهر ان قوة الشيء لا يجب ان يغيره بالذات فليكن العقل
قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات ويتجه ايضا
ان العقل لو كان موجبا للاستعداد لما جامع العلم والادراك ويمكن
دفعه بانه يوجب استعداد ادراك ما والعقل لا ينفك عن استعداد
ما مادام موجودا (والاظهر ان المراد بالاستعداد الممكن (لاما
يقابل العقل ويضاده (ويؤيده انه وقع في التلويح بان العقل
قوة بها يتمكن من ادراك الحقائق (وذكر الادراكات بعد العلوم
للاشارة الى الظن والجهل والتقليد لان العلم على ما حقق لا يتناولها
ولا يتناول الظن على ما عرّف الشارح (ولا ينتقض بالحواس لانها
ليست قوة توجب استعداد العلوم والادراكات مطلقا بل قوة
توجب استعداد الاحساسات اذ المراد قوة لاستعداد ادراك بدونها
باعتبار الحصر المستفاد من تقديم الضرف على قوله يستعد
واستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس ولا استعداد

وان خليا
نسخه

بانه موجب الاستعداد
نسخه

للعلم بدون العقل * قال وهو المعنى مقولهم غريزة يتبعها العلم
بالضروريات عند سلامة الالات * يعني ان ما ان التعريفين واحد
وهذا يخالف ما في التلويح ان العقل اطلقه الحكماء وغيرهم
على معان كثيرة (منها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك
الحقايق (ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات (الا ان
يقال المعنى بالعقل في كلا التعريفين واحد والمفهومان بخالفان
لاختلاف المذهبين فالسمي بالعقل قوة لها تأثير عند الحكمين وعند
اهل الشرع او فطري يتبعها العلم بالضروريات من غير تأثير منه
بل على مقتضى جرى عادة الله تعالى (وينجيه انه ان اريد بالعلم
بالضروريات العلم بالقوة لا حاجة الى ذكر قوله * عند سلامة
الالات * ولا اختصاص للضروريات بمتابعتها (وان اريد العلم
بالفعل لا يكفي شرط سلامة الالات كما لا يخفى (وينبغي ان يراد العلم
بجميع انواع الضروريات والافلا يتوقف على سلامة جميع الالات
قال * وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات
بالمشاهدة * قيل ريف هذا التعريف لان المتبادر منه انه عين
النفس والعرف واللغة على مغايرتها (وفيه نظر لان المدرك
لا يسمى مدركا به فلا يقال للضارب انه مضروب به فالمتبادر
منه مغايرة العقل المدرك فوجه التزييف ان كون العقل جوهر
مخفى انما الواضح انه قوة للعلم جوهر كان او عرضا (والمراد بالغائبات
مقابل المحسوسات (والمراد بالوسائط ما يقابل المشاهدة
(وتعم التعريفات والادلة والمحسوسات التي ينتزع عنها الغائبات
والمراد بالمشاهدة اعمال الحواس لا ادراكها والا فهو ليس سبب
ادراك المحسوس قال * فهو سبب للعلم ايضا صرح بذلك الخ

بمعنى ان دال
نسخه

قائله الخيالي

يريد ان هذا الحكم علم ضمنا حيث عد العقل من اسباب العلم الا انه لم يكتف به وصرح به لمزيد اهتمام بشانه وبيانه لوجود المخالفين وفيه انه لا يرد به انكار السمية للعلم بالنظريات وانكار الفلاسفة لبعضها لانه لم يصرح بتلك الافادة (واجيب بان عدم تقييد العلم كما قيد في قسمي الخبر يشعر بالعموم وهذا اجود) ولو جعل قوله ايضا ناظرا الى قسمي الخبر اى العقل سبب كقسمي الخبر لقوى الاشعار بل يمكن ان يتقوى قصد العموم بما يعقبه من التقسيم (لكن يتجه حينئذ ان هذا الحكم ليس بتصريح بما علم بل تأسيس كيف ولم يعلم سابقا ان العقل يفيد العلم باقسامه) فالوجه ان مراده انه صرح بذلك لانه صار محل تردد للاختلاف فيه لا للرد على المخالف بل لازالة الخفاء والتردد الناشئ من الخلاف (واعلم ان انكار السمية لا يختص بالنظريات بل يعمها وما سوى المحسوسات على ما في شرح المواقف حينئذ جعل العقل سببا في مقابلة الحس برد مذهبهم ثم اعلم ان المنكرى النظر طائفة اخرى هم الملاحدة المنكرون لافادته بلام علم مرشد) ولم يتعرض له الشارح لانه لا يرد الحكم بسببية العقل لانهم لا ينكرون سببيته (ولك ان نجعل قوله * فهو سبب للعلم بمعنى انه بنفسه سبب العلم فيكون من فوائد التصريح رد مذهبهم ايضا تأمل * قال بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء * اى تناقض نتائج الآراء (وجعله فسيما للاختلاف مبنى على ارادة تناقض آراء شخص واحد وهذا دليل بعض الفلاسفة على ما في المواقف وما ذكره بقوله * فان قيل * دليل السمية قدم دليل بعض الحكماء مع تأخيرهم في الذكر لان ابطال مذهبهم اهم لان شبهة السمية لكونها مصادرة لكثرة الاحكام البديهة اغنى عن الابطال

قوله فتأمل لعل وجه الامر بالتأمل اشارة الى ان العقل بنفسه يكون سببا في حصول ما لا يخفى عليه فيحصل باثبات الكلية كما لا يخفى منه

من شبهة هم (ولك ان تقول جعله الشارح دليلا للفريقين تصرفا منه لان كثرة الاختلاف في بعض الالهييات لورفع الامان عن جميع الالهييات لرفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات الامان عن جميع النظريات (لا يقال الحكم بتناقض نتائج الافكار يوجب الاعتراف بافادة النظر والحكم بالتناقض يفيد كون احدي النيجتين حقا والا لا يرتفع التقيضان فيستلزم الشبهة النافية للافادة الافادة وتكون متكفلة لدفعها (لانا نقول لا يلزم من الاعتراف بافادة النظر وكون مفادة حقا افادته العلم فان مزاحمة جواز خفية النظر المعارض ينفي حصول العلم من النظر هذا) وشبهة هم لا يتوقف على تناقض الآراء بل يكفي تناقض الآراء (فذكر التناقض لخصوصه (وذكر خصوصه لكونه اقوى (لا يقال لا يمكن المناظرة مع منكرى النظر لان الاستدلال منهم تبرع لا ينفع المناقشة فيه او تنبيه في صورة الاستدلال (لانه يقال انهم لا ينكرون افادة النظر انما ينكرون افادة العلم فغاية مقصدهم بالاستدلال افادة التصديق الغير اليقيني فينفع المناظرة معهم وينفع مطلوبهم * قال على ان ما ذكرتم استدلالا بنظر العقل * سيأتي ان الاستدلال النظر في الدليل فقوله ينظر العقل مستدرك لا يحصل له (ثم هذا زياده من الشارح بأخذ ما ذكرنا في ابطال دليل افادة النظر من انه اثبات النظر بالنظر (وكون الدليل مشتملا على اثبات ما نفاه على تقدير كونه دليلا لثني افادة النظر مطلقا ظاهرا (واما على تقدير كونه دليلا لثني افادة النظر في الالهى فلانه يفيد ان ذات الله وصفاته لا يعلم بالدليل (وفيه بحث لانه فرق بين ما يفيد النظر وبين ما هو حاصل بالنظر فان الاول نظري لانه

ما لاجله النظر وان في بديهي لانه ليس النظر لاجله فاعرف ان انت
اهل له فانه ربما يكتفى بالاشارة فيعرف منك مقدار البصارة
فان لم ترض بذلك فعد نفسك من اهل الخسارة * قال فان زعموا
انه معارضة للفساد بالفساد * لا حاجة لهم الى ذلك فان لهم
ان يقولوا انكار لفائدة النظر مطلقا انما النزاع في افادته اليقين
والمقصود بالاستدلال اثبات عدم الافادة لاعلى وجه اليقين
وقوله * اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا يكون
معارضة * يرد عليه ان افادة الالتزام لا ينافي الفساد في نفسه والحجج
الالزامية شائعة في الكتب (والقول بعدم افادته تقون) فان قلت
القول بانه معارضة للفساد بالفساد اعتراف بفساد المعارض
والخصم غير معترف لفساد دليله فلا يصلح للمعارضة والالزام
وايضا دليل يستلزم تقيض نتيجته كيف يصلح للالزام (قلت
ما يوجب كون هذا الدليل فاسدا يوجب كون دليل الخصم باطلا
واثباتا للنظر بالنظر فيكون معارضة للفساد الذي يجب ان يعترف
بفساده بانفساد فيصلح للالزام فكذلك دهن السماع غاية ابرام الكلام
واحكامه بما لا تجده في ما بين الايام * قال فان قيل كون النظر
مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف وليس كذلك كما في
قولنا الواحد نصف الاثنين * لا يخفى ان قوله كما في قولنا الخ متعلق
بقوله لم يقع فيه خلاف (فالحق تقديمه على قوله وليس كذلك
(وجعله قيذا للثني دقة لقلب ليس فيه رقة) وتحقق قوله
وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر * ان المراد يلزم اثبات
افادة النظر بما يتوقف على افادة النظر فان اثبات قولنا كل نظر
صحيح يفيد العلم بنظر جزئي من فروع هذه الكلية المتوقفة

على معرفتها يستلزم الدور (والقول بان المقصود انه يلزم من اثبات
هذه الكلية بالنظر الجزئي اثبات هذا النظر الجزئي بنفسه لان
اثبات النظر الكلي هو بعينه اثبات كل جزئي جزئي تحته ومن جملة
ما تحته هذا النظر الجزئي فالمراد يلزم الدور لزوم لازمه وهو
توقف الشيء على نفسه تمحل من غير موجب * قال قلنا الضروري
قد يقع فيه خلاف * لا خفاء في صحة وقوع الخلاف في الضروري
المقابل للاستدلال انما يمنع وقوع الخلاف في الضروري المقابل
لاكتسابي فالوجه في الجواب التزديد في الضروري ومنع لزوم
عدم الخلاف على تقدير ومنع الانحصار في الضروري والنظري
على تقدير آخر هذا (ويكفي في سند المنع تفاوت العقول سواء كان
فطريا او عارضا) واستدلال الاثار وشهادة الاخبار لا يكفي
الاثباتات التفاوت العارض دون التفاوت الفطري (فان قلت
الاستدلال به فرع ثبوت افادة النظر) قلت لم يرد بالاستدلال
ما يتوقف على النظر كانه قال باعتبار دلالة الاثار على انه يصح
ان يكون اتفاق العقلاء وشهادة الاخبار عاما والاستدلال بالاثر
لبعض الفلاسفة المعترفين بالاستدلال في غير الالهى * قال
والنظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر * يمكن
الجواب عنه بوجهين احدهما ان النظري قد ثبت بنظر مخصوص
لا يعبر عنه بالنظر او يعبر عنه بالنظر ويكون بديها لا نظرية
قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم لا يستلزم نظرية قولنا هذا النظر
الصحيح مفيد للعلم ولا يتوقف الجواب على ثبوت التعيين بالنظر (ويمكن
درج الجوابين في تقرير السارح بان يقال المراد بقوله * لا يعبر
عنه بالنظر * انه لا يعبر عنه بالنظر العام الذي هو عنوان الكلية

بل لا يعبر عنه بالنظر اصلا او يعبر عنه بهذا النظر (ولا يتجه
ان المثال المذكور اعتبر فيه كونه نظرا) والالم يكن اقوله وليس
ذلك بخصوصية هذا النظر * معنى فلا بد من حل قوله لا يعبر
عنه بالنظر * على عدم التعبير عن الوجه الكلي لانه مثال لاحد
اعتبارين ادرجا فيه (على ان المقصود قطع النظر عن كون نظر
واقع في الاستدلال على افادة النظر نظرا) وهناك لو خط النظر
الواقع في دليل حدوث العالم من حيث انه نظر (وهناك جواب آخر
وهو اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم يتوقف على افادة نظر
صحيح العلم وتلك الافادة لا تتوقف على هذه الكلية حتى يدور
بل المتوقف عليها لعل بافادة هذا النظر الصحيح ولا يتوقف عليه
المطلوب في شرح المواقف (فان قيل هذه السببه انما تدل على
امتناع العلم بكون النظر مفيدا لعل انتفاء صدقه لجواز ان يكون
صادقا في نفسه مع امتناع العلم به (قلنا المدعى عندنا هو ان هذه
الفضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها يترب على العلم
بصدقها فالمنكر يدعى انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء
صدقها او بانتفاء العلم هذا (ولا يخفى ان محصل الجواب اخراج
منكر افادة النظر الى التوقف في الافادة وذلك بعيد جدا لا يساعده
البيان اصلا) ولا حاجة اليه لان محصل السببه هو انتفاء الاجمال
لدليل مثبت افادة النظر بانه لو تم بجميع مقدماته لتحقيق الدور
(واما بيان ان المدعى لبس ضروريا فلدفع ما عسى ان يقال
الدعوى بديهية والمذكور في صورة الدليل تنبيه ولا يجدى فيه
التقص (او نقول محصل السببه ان المدعى بما امتنع العلم به * قال
فيكون كل نظر صحيح مقرون اسراطة مفيدا للعلم * اشارة الى ان

فلو كان الدليل بجميع مقدماته
صحيحا للزوم العلم به بما امتنع
العلم به

الدعوى كلية كما حققها الامدى لانه لا يمكن كازعم الامام فانها
قليلة الجدوى * قال وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق
بهذا الكتاب * لعله اشارة الى تفصيل ذكره الشيخ ابو علي ابن سينا
في دفع دور اورده الشيخ ابو سعيد بن ابي الخير على السكل الاول
اولى ما يقال في دفع الدور ان معنى اثبات الحكم استفادة العلم به
فاللزام استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه اولى
ما يفتد به في شرح المقاصد * قال وما يثبت منه اي من العلم الثابت
بالعقل * جعل ضمير منه الى العلم الثابت بالعقل وكلمة من بيانية
وجعل الضمير الى العقل وكلمة من ابتداء ثبوت اصفى اي ما ثبت من
اجل العقل دون الخبر والحس * بالبديهة اي باول التوجه من غير
احتياج الى الفكر فهو ضروري * ولم يدخل فيه الحس
وما حصل بالخبر وما حصل بالحدس والتجربة فان كل ذلك
بما يتعلق بما سوى العقل من الحس او الخبر فهو خارج من المقسم
فن قال الاولى من غير حاجة الى سبب لثلاثتهم تعريف الاكتسابي
فقد قصر نظره (ولا يتجه هذه الامور على تعريف الضروري
ولا يحتاج الى ان يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل وهو بمنزلة
من غير احتياج الى سبب (نعم بقي قضايا قياساتها معها فانه لبس
بضروري بمعنى الاولى (ولا يبعد ان يقال قضايا قياساتها معها
ضروري غير اكتسابي فهو داخل في هذا الضروري وليس المراد
بالضروري الاول كما يوهمه بعض العبارات (بقي ان الضروري
والاكتسابي لا يخصان بما ثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص (ويمكن
ان يحمل بيان المتن لما ثبت من العلم بغداستيفاء الاسباب (ويكون
قوله * وما يثبت بالاستدلال * بمعنى ما يثبت بالاستدلال فمثلا

بان يكون ذكر الاستدلال لا بخصوصه (ولابد على توجيه الشارح
ايضا من جعل ذكر الاستدلال خارجا مخرج التمثيل والا لورد التصور
النظري (وجعل المصنف منكرا لجران المكسب في التصور
بعيد عن الاعتبار * قال كالعالم بان كل الشيء اعظم من جزئه *
الكل مجموعي بقرينة الاضافة الى المعرفة فان الافراد لا يضاف
الا الى التكررة (ولذا قيل كل الزمان ما كقول صادق يخلاف كل زمان
ما كقول (والشيء عبارة عن نفس الكل (وحله على نفس الجزء
يا بى عنه قوله من جزئه اذا الظاهر حينئذ منه او من الشيء (والحكم
لا يتم الا في كل وجزء لهما مقدار (ولو جعل المحكوم به ازيد
لعم الكل ولا يكفي تخصيص الكل بماله مقدار اذ ماله مقدار
اذا اخذ مع وصف فهو كل له مقدار ولبس اعظم من جزئه (وكذلك
الجسم على القول بالتركيب من الهيولى والصورة فان الجسم
لبس اعظم من الصورة اذ لبس للجسم على القول بالتركيب مقدار
سوى مقدار الصورة (بل لا يدان براد كل ملتئم من اجزاء لكل منها
مقدار لكنه يشكل بالجسم على القول بتركيبه من اجزاء لا تجزى
فانه اعظم من جزئه ولبس لجزئه مقدار * قال فانه بعد تصور
معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء * فيه انه يتوقف
على تصور الشيء فكيف لا يتوقف على شيء (الا ان يقال المراد
بالكل كل الشيء واللام عوض عن المضاف اليه (وكذا الكلام
في الجزء مع ان المذكور في القضية جزؤه (وبعد فيه انه لابد
من تصور معنى من وان القضية لو كانت كلية لابد من تصور السور
والافراد وانصاف الافراد بمفهوم الكل ولو كانت مبهمة لابد
من تصور الافراد والانصاف لا يقال لابد من ضمير في المحمول

ومن ملاحظته (لانه امر اعتبره النحويون (وبمعزل عن اعتبار
العقلاء (واما حديث انه لا بد من تصور النسبة ايضا فمشهور
(وتكلف الجواب عنه مسطور ويعنى عن التعرض به ظهور
(قال * ومن زعم ان جزء الانسان قد يكون اعظم من الكل فهو
لم يتصور معنى الكل والجزء * يريد انه قد يتورم الجزء فيصير اعظم
من الكل ولو جعل قوله قد يكون بمعنى قد يصير لكان انسب (ولعله
اراد القائل ان الوهم يزاجم العقل في هذا التصديق بالقضاء ان
جزء الانسان قد يكون اعظم فيحتاج العقل في قوله * التصديق به
الى تأمل زائد على تصور الطرفين لدفع المراجعة فلا يكون اوليا
والا فكيف يتصور عاقل يزعم هذا (واما ان منشأ الزعم عدم
تصور معنى الكل والجزء دون عدم تصور معنى الاعظم ففيه خفاء
(ولا يتجه) انه يكفي عدم تصور واحد منهما ولا يجب عدم تصور
شيء منهما (لانه لا يمكن تصور احدهما بدون الاخر على ان الحمل
العبارة على عدم تصور واحد منهما مسانغا (والظاهر انه اراد
المغالطة فان جزء الانسان يكون اعظم من كله في وقت ما فوضع
كله في وقت ما موضع كله في زمان اعظم الجزء * قال كما اذا راى
نارا فعلم ان لها دخانا * لا معنى لكون الدخان للنار الا كونه
معلولا له ولبس مدلول النار ذلك بل وجود الدخان لعلاقة العلية
والمعلولية (فالصواب فعلم وجود النار (وكذا قوله * كما اذا راى
دخانا فعلم انه له نار * على ما في بعض النسخ (والصحيح نسخة فعلم
ان هناك نارا فلا حاجة الى تقييد رؤية النار بعد رؤية الدخان
ولا الى تقييد رؤية النار بعدم رؤية الدخان والالم يكن هناك علم
استدلال لان المثال رؤية النار المنتجة للعلم بالدخان وهذا لا يتصور

مع رؤية الدخان وكذا المثال رؤية الدخان المستلزمة للعلم بالنار
(وهذه لا توجد مع رؤية النار * قال وهو مباشرة الاسباب
بالاختيار كصرف العقل * يراد به جعل العقل متوجها الى ما
قصد العلم به فارغا عن الغير) فقلوه * والنظر في المقدمات * ليس
عطف تفسير كما توهم (بل هو ضم سبب آخر في الاختيار الى
صرف العقل كالاصغاء وتقليب الحديقة) وصرف العقل نصريح
بما علم ضمنا (والافهول لا يكون الا بالاختيار يرشدك اليه قوله * فيما بعد
وهو مباشرة الاسباب * والاطهر ان التقييد بالاختيار مشترك
بين الكل) ووربما يتوهم ان تقييد مباشرة الاسباب بقوله بالاختيار
مراد فيما بعد ترك اعتمادا على معرفته سابقا يقال اراد مباشرة الاسباب
في الجملة بالاختيار فانه يكفي ذلك وان كان مباشرة البعض بلا
واسطة اختيار (وفيه مخالفة صاحب المواقف حيث اشترط
مباشرة جميع الاسباب بالاختيار) ومن ههنا جعل جميع الحسيات
ضرورية بخلاف السارح حيث جعل الابصار مثلا كسبيا ويمكن
ان يكون مبنى الخلاف ان القول بوجود اسباب في الحسيات لا يعرف
متى حصلت وكيف حصلت كما ادعاه صاحب المواقف قول بلا
دليل بل اخفى من القول بوجود الخواص الباطنة فهي بالانكار
احق من الخواص الباطنة فالقول بها لا يوافق مسلك المتكلمين
على ان الحكم بان في الحس امورا لا نعلم متى حصلت وكيف حصلت
دون النظرى تحكم (بقي انه قال صاحب المواقف ان النظرى
يلزم الكسبي بالاتفاق وكون النظرى اخص انما هو بحسب المفهوم
بناء على جواز طريق اختياري سوى النظر (واما بحسب الواقع
فلا طريق اختياري سوى النظر لان الالهام والتعليم غير اختياريين

والتصفية

والتصفية فلما بقي لها طاقة البشر (والحس لا يكفي في الحسيات
على ما عرفت) فان تم ما ذكره من تحقيق المذهب فلا يتم ما ذكره
الشارح وينهدم بالكلية * قال وقد يقال في مقابلة الاستدلال *
يعني لا بخصوصه بل لكونه نظريا اذ الضروري بهذا المعنى مقابل
لنظري لا بخصوص الاستدلال * قال فمن ههنا جعل بعضهم
العلم الحاصل بالخواص الكسبية * يمكن ان يكون مبنى العمل
الكسبية انكار امور لا نعرف متى حصلت وكيف حصلت ومبنى
جعله ضروريا الاعتراف بها (وان يكون المبنى الاكتفاء بالاختيار
في بعض الاسباب وعدمه والتزام الاختيار في الجميع * قال فظهر
ان لا تناقض في كلام صاحب البداية * قيل وجه التناقض انه
جعل ما ينظر العقل من قسم الكسبي ثم قسمه الى الضروري
لجعل بعضه ضروريا فجعل بعض ما ينظر العقل ضروريا
وبعضه ليس ضروريا (واستبعد توهم التناقض بان قسم
الكسبي ما بمباشرة النظر او المنقسم الى الضروري الحاصل
ينظر العقل والثاني اعم من الاول) ويبيده ايضا انه لما فسر
الضروري في الموضوعين بمعنىين لم يبق للتناقض مجال (فنقول
وجه التناقض تفسير الضروري بمفهوميين متخالفين يقتضي
احدهما سلب الضرورية عن بعض ما اوجب الاخر ضروريته
والادفع له سوى ما ذكره الشارح من ان للضروري معنيين هذا
والتقسيم الحاصر في الضروري والاستدلال للعلم بمعنى اليقين
لا العلم مطلقا بقاء التصور النظرى واسطة (الا ان يراد بالاستدلال
الاستدلال ونحوه تأمل) والمراد باول النظر ما فسر قوله
من غير تفكر * فلا يخرج عن تفسير الضروري غير الاوليات

الغائل والمسبب المولى الخيال

م

فان ذلك كاف
نسخه

ولا يقدح في التقسيم * قال والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب
بطريق الفيض * وقد زاد من الخبر ليخرج الوسوسة ويمكن
ان يقال استغنى عنه لان الالفاء من الله تعالى لانه المؤثر في كل شيء
(قوله بطريق الفيض يخرج الوسوسة لانه ليس القاء بطريق
الفيض بل القاء الله مباشرة سبب نشأ من الشيطان) وقيد الالهام
بالمفسر لان الالهام بمعنى الاعلام وهو الاعم يكون سببا عند
اهل الحق لكنه راجع الى الخبر الصادق * قال حتى يردبه الاعتراض
على حصر الاسباب في الثلاثة * فيه ان المحصول سبب العلم
لعامة الخلق وهو ليس بسبب كذلك اتفاقا (فان اريدت في السببية
مطلقا لا يصح اذ لا اشتباه فيها) ولو اريدت في السببية لعامة الخلق
فلا معنى لتقييده باهل الحق اذ لا مدعى لعموم سببية (والاولى انه يراد
في سببية مطلقا اذ الكلام في الاسباب انظاهرة العادية والعلم
الالهامي من السبب الحقيقي بلا توسط سبب ظاهري سوى العقل
(قال * الا انه حاول التنبيه على ان المراد بالعلم والمعرفة واحد * واكد
هذا التنبيه بان زاد في مفعوله الباء الذي يزداد في مفعول العلم) وفيه
انه قد يخص المعرفة بالعلم المسبوق بالجهل (وقد يخص بالثاني
من ادراكين تحليل بينهما جهل * قال الا ان تخصيص الصحة
بالذكر مما لا وجه له * يمكن ان يقال لا مجال لانكار ان الالهام
يكون سببا للادراك انما النزاع في انه هل على العلم الحاصل به
وثوق ام لا فالنزاع يرجع الى انه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته
للواقع اولافيه بادراج الصحة على ان تنفي السببية ليس لانه لا يكون
سببا لادراكه بل لانه لا يكون سببا لمعرفة صحة المدرك) وكان من وقع
في جعله سببا انما وقع من ان بعض الانبياء كانوا انبياء بالالهام

قد يخص
نسخه

(وعلى هذا ينبغي ان سببية الروايات ايضا تدبر ان كانت
بارقيا) وقوله * ويصلح ان يرام على الغير * الاولى او يصلح لان
اخذ التقييد كاف (وكلمة قد في قوله * قد يحصل به العلم *
للتحقيق لا لتقليل والا فلا يرد لان الكلام في سبب العلم لعامة الخلق
(وفي كون انوار صالحا للالزام على الغير نفس لان مصدره العلم
والغيران يقول لم يحصل في العلم من خبر هذا العدد) نعم من شرط
عدد اخاضا يصلح عند لزام الغير (حواله فرض بخبر الواحد
العدل مما لا حاجة اليه لانه سبق ان العلم لا يعمل الظن) والمراد
بتقليد المجتهد خبر المجتهد ليعتقد المعقولة فانه يفيد الاعتقاد
الجزم الذي يقل الزوال (وقوله * وكأنه اراد بالعلم ما لا يستلها *
يعني كانه اراد بالعلم صفة يوجب تمسيرا لا يحتمل التقييد لصفة
يجلي بها المذكور لمن قامت هي به على عكس ما حقق سابقا
في مقام تعريف العلم (وانما قل * كان * لا احتمال ان يكون العلم عاما
وتخصيص الاسباب بالاسباب المتقدمة بها) فن قال كلمة كان غير
مرضية كانه غفل (وقوله * والا فلا وجه * يزيد به فلا وجه بحسب
انظاهر فلا ينافي قوله كان * قل فاعلم * تفريع على ثبوت
حقائق الاشياء وتحقيق العلم بها) وكون العقل بالنظر في الدليل
سببا للعلم اذ لو انفي احدهما لم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال
عليه (وفي تعريفه بما سوى الله تعالى من الموجودات بما يعلم به
الصانع بحاث) الاول ان المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما فلا يصح
استثناء الله تعالى عنه وان كان كل شيء لا يصح في مقام التعريف
لان التعريف المفهوم لا للافراد فالعبارة الصحيحة ما كان غير الله
تعالى (الثاني ان المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما يتناول الاشخاص

ولا يقال لزيد عالم (ولو كان المراد الجنس على ما حقق لم يصح
استثناء الله تعالى لعدم دخوله تحت الجنس) ويمكن اختيار
السبق الاول (وحمل قوله * من الموجودات * على معنى
من اجناس الموجودات فيخرج به الاستحسان) ولكنه يكتفى
في التعريف حينئذ جنس من الموجودات (وفي ذكر ما
سوى الله تعالى اطالة) (الثالث ما قيل ان قوله بما يعلم به الصانع
ضايغ لافادة فيه) (واجب عنه بانه زيد على التعريف اشارة
الى وجه التسمية) (والاجتناس ان يقال العالم اسم لاجتناس
الموجودات لا مطلقا بل من حيث انها يعلم بها الصانع) (وان يقال
هو لاجزاج الصفات من غير حاجة الى الالقاء على ان الصفة
لبس غير الذات) (ولاخراج مجموع الواجب والممكنات من غير
حاجة الى التمسك بان الكل لبس غير الجزء) (ولاخراج جميع
الصفات والممكنات لانها غير الذات لانها ليست بصفات
ولو لم يخرج لم يصح ان العالم بجميع اجزائه يحدث) (وستطالع
على ان في اعتباره في مفهوم العالم دخلا في اثبات الحدث) (وكفى
ذلك داعيا الى ذكره في مفهومه) (الرابع ان العالم كما يصدق
على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجناس
من حيث المجموع وهذا المفرد ايضا متعدد على سبيل التبديل
اذ جميع ما سوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود
(والمصنف اراد بهذا المفرد لقرينة قوله * بجميع اجزائه
محدث * وانما خص الارادة به لستغنى في الاستدلال عن ابطال
النس ويثبت وجود الله تعالى بقوله كان اتس باطلا ولا
اولا على انك قد علمت بعضه) (قال * يقال عالم الاجسام

القاتل والمحجب
المولى الخيالى

٢

ويرد
نسخه

وعالم

وعالم الاعراض * تنبيه على تخصيص العلم بالاجناس وعلى
تعميمه بحيث يشمل ذوى العلم وغيره دفعا لتوهم ما رجحه
الكشاف من كونه اسما لذوى العلم من الملك والجن والانس
لانه لا يتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب
(ولو قال عالم الاعتيان لكان انساب بقوله * عالم الاعراض *
ومن قال اوقال عالم الجواهر ليشمل الجواهر الفردة ايضا لكان
اولى لم يعرف انه اوقال كذلك لخص بالجواهر الفردة بمقتضى
عرفهم) (على انه لا يظهر فائدة لشموله للجواهر الفردة) (وقوله
* فيخرج صفات الله تعالى * يعنى به جند الاشاعة لانها غير
الذات عند الممتزلة) (وخروجها موقوف على ذكر قوله * من
الموجودات * ان لا وجود للصفات عندهم) (ومما ينبغي ان ينبه
عليه ان خروج الصفات الشخصية من اعتبار الجنس في التعريف
من غير حاجة الى التمسك بانها ليست غير الذات وانما الحاجة
لاخراج جنس الصفة) (قال * من السموات وما فيها والارض
وما عليها * لم يجمع الارض اتباعا لكلام الله تعالى من جمع
السموات وافراد الارض) (وما فيها وما عليها ثقتن) (ولم يقصد
استيفاء الاجزاء في التفصيل) (بل فصل البعض وترك البعض
اعتمادا على سهولة تفصيل الباقي) (فلا يرد انه بقي اعراض
السموات والارض) (ولا يحجب بدخول اعراض السموات في قوله
وما فيها لان في امان يكون بمعنى يخص موضوع العرض وانما
ان يكون بمعنى يخص المكان) (والجمع بين المعنيين لا يصح) (قال
* اى يخرج من العدم الى الوجود * للحدوث تفسيران) (اخذها
الخروج من العدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للوجود

موضع العرض
نسخه

(وانبها كون الوجود مسبوقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود) فالانسب يحمل المحدث على العالم حله على المعنى الاول (فلذا اختاره ثم فسر الاخراج من العدم الى الوجود بانه كان معدوما فوجد اشارة الى ان المقصود من الاخراج من العدم الى الوجود معنى مجازي والا فالعدم ليس محلا ولا الوجود حتى يخرج منه شيء الى الوجود (والى ان لا واسطة بين الوجود والعدم كما قيل ان زمان الخروج من العدم الى الوجود غير زمان الوجود والعدم فتنبه (قال * وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة * يريد قدمها بصورها الجسمية بنوعها بمعنى انها لم تخل قط عن صورة جسمية (والصورة الجسمية هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها اذلا وابتدا (واما الصور النوعية فتدعى بجنسها وذلك لان مادتها لا يجوز حلولها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها واحد منها لكن هذه الصور مشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه (ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افرادها المستحصلة من اجزائها من عنصر آخر بطريق الكون والفساد (ولا امتناع ايضا في استمراره كذلك عندهم ولا في استمرار انواع المركبات في ضمن افرادها لانه قبة لا نهاية لها واعرف هذا نظم لك لاختلال ما في بعض النسخ في هذا المقام من ان المصور ان الصور النوعية

والى انه
نسخه

افراد
نسخه

انواعها
نسخه

العنصرية قديمة بالجنس حتى يجوزوا حدوث نوع النار مثلا لكن بشكل بقاء صور الاسطوانات الموجودة بالذات في امرجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا او اراد النوع الاضافي هذا على انه لا اشكال بقاء الصور المذكورة لان المدعى انه لا امتناع في عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك لا امتناع في عدم قدم المواليد (وفي ثبوت قدم شيء من المواليد بالنوع وعدمه بحث وان ارادة النوع الاضافي انما ينفع لو كان للصورة النوعية جنس تحت جنس (ومما يتوجب ما قيل انه اراد الشارح بالقدم بالنوع انها قديمة بسبب عدم حلول المادة عن نوع (ولم يعرف انها قديمة بالشخص بهذا المعنى ايضا (قال * لانه * انى جزء العالم لا العالم اذ ليس العين عالم قائم بذاته (والا لم يكن زيد عينا ولا عرض عالما لم يعم بذاته والالم يكن العرض الشخصي عرضا (وهذا التردد دليل الحصر (وقوله * وكل منهما حادث * كبرى لقول المصنف * اذ هو اعيان واعراض * فنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما حادث (ولا يخفى انه غير منتج لتختلف الانتاج في قولنا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما جزء للعالم لانه لا ينتج ان العالم جزء للعالم (فينبغي ان يؤل بانه اريد ان كل جزء للعالم اما عين او عرض والعين حادث والعرض حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث (وقوله * ان قام بذاته فهو عين * يصدق على المركب من عين وعرض قائم به (والا لزم كونه عينا لاخل في حصر العين المركب في الجسم (وله تمة بنياني (ويريد بقوله * ولم يتعرض له المصنف * انه

لم تعرض للبيان (لأنه لم يتعرض للمبين لأن المبين كبرى مطوية
فيكون مما تعرض له) (وكون المختصر مقصورا مع المسائل
يكذبه) قوله * اذ هو اعيان واعراض * إلا ان يحول القصر
ادعائيا لاحقاق النادر بالمعدوم (والقصر الادعائي يكفي في بيان
عدم لياقة التعرض له) وقوله * دون الدلائل * يفيد نفى
القصر على الدلائل والمقصود نفى التعرض لها (قال *
فالاعيان ما اى ممكن * شبه بافراد الممكن على ان التعريف
انما هو للمفهوم لا للأفراد فالاعيان جرد عن الافراد وتقبل
بارادة التعريف من الجمعية الى الافراد وجعل ما عبارة عن
الممكن ليخرج الواجب (اما كون الاعيان قسما من العالم فلا يصح
قرينة على جعل ما عبارة عن الممكن لان الممكن اعم من العالم
لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم فالصحيح جعل ما
عبارة عن جزء من العالم بقرينة جعله من اجزاء العالم اولئك
ان يجعله عبارة عن المحدث بقرينة سبق ان العالم بجميع اجزائه
محدث (واياك وان تقول لاحاجة الى تقييد ما لاجراج الواجب
عن التعريف لان القيام بذاته بمعنى ذكره على رأى المتكلمين
يخرج الواجب لان القيام بذاته انما يكون بهذا المعنى بعد اسناده
الى الممكن او الحادث او جزء العالم (ولهذا قال الشارح ومعنى
قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القيام بذاته) وفيه ما فيه (قبل تعريف
العين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسيرير
والمشهور انه ليس بعين هذا) وفيه ان تحيز هذا المركب بعينه
تحيزات اجزائه وبعضها تابع لتحيز شئ آخر وبعضه ليس
بتابع فتحيز المجموع ليس تابعا ولا غير تابع (على ان معنى التعريف

الى الافرازية
نسخه

قائله الخيالى

م

ان

ان العين نوع واحد من الممكن وهذا من اجتماع القسمين
(قال * ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان تحيز بنفسه الخ *
المشهور التحيز بالذات غيره الشارح الى التحيز بنفسه) ومعنى
التحيز بالذات ان يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية بالذات
بانه هنا او هناك لا عدم كون التحيز معلولا لتحيز شئ آخر حتى
يرد تحيز العين الكل بان تحيزه تابع ومعلول التحيزات الاجزاء
كما ان الكل معلول الاجزاء (وامل المتكلمين خالفوا الفلاسفة
في تعريف القيام ليخرج الصفات القديمة عن العرض تحاشيا
عن اطلاق العرض عليها) (ولم يحترزوا عن خروج صفات
المجردات الحادثة عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود
مجرد حادث) (واما المتأخرون منهم القائلون بتجرد النفس فيشكل
تعريف العين عندهم بعين المجرى) وكذا تعريف العرض بشكل
بمخرج اعراضه (ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة
في تعريف العرض لانهم لا يعترفون بها) (قال * اى محله الذى
يقوم * الملايم لتعريف العرض بما تحيزه تابع لتحيز غيره ان تفسر
الموضوع بالمبتوع في التحيز) (واما قيد الذى يقوم في تعريفهم
الموضوع لاجراج الهوى عن تعريف الموضوع على رأى
الحكيم) (وعلى طريق المتكلمين لا يصح ان يكون لاجراج الهوى
لانهم لا يعترفون به فهو لاجراج الممكن) (قال * ومعنى وجود
العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في
الموضوع * قد وقعت في ما بينهم ان معنى وجود العرض في كذا
ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع) (وقسرت بان معناها
عدم تمايز الوجودين في الاشارة الحسية ومعنى عينية الوجودين

حتى يرد عليه
نسخه

المفسر السيد الخميني

م

الغنية في انشودة الحسية (والسارح جعل الاتحاد حقيقيا
 (ورد بانه يصح انه وجد العرض قيام بالحل فصحة تخال الفاء
 تشهد بالمغايرة (وبان امكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان
 ثبوته لغيره هذا (ويصح ايضا انه لو كان وجود العرض مجرد
 القيام بالغير لكان كل امر اعتباري قام بالغير عرضا (واما قوله
 * ولهذا يمنع الانتقال عنه * ففيه ان امتناع الانتقال لانه
 قائم بالحل فلو انتقل فاما ان يقوم المحل الآخر فيلزم تخصيص
 الحاصل واما ان لا يقوم فلا يحتاج في وجوده الى محل يقوم
 ولان تشخصه بالحل (قال * بخلاف وجود الجسم في الخير *
 قال بعض المحققين في شرح الاشارات اعلم ان المكان عند
 القائلين بالجزء غير الخير وذلك لان المكان عندهم قريب من
 مفهوم اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسير
 والاعتماد عندهم ما يسمى الحكيم ميلا (واما الخير فهو الفراغ
 المتوهم المسغول بالخير الذي لو لم يسهله لكان خلا كداخل
 الكوز للماء (واما عند جمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح
 الباطن من الحاوي الماس للسطح الظاهر للمحوى (قال * وعند
 الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته * لم يقبل معنى قيامه بذاته كما
 قال في تعين المعنى عند المتكلمين اشارة الى ان معناه عندهم
 قدر مشترك شامل للواجب والمنك بخلاف معناه عند المتكلمين
 فان معنى قيام الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته
 (قال * ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به الخ * المراد
 بصيرورة الاول نعتا صيرورته نعتا اما بالاشتقاق او التركيب
 (وورد الصورة فانه يصح ان يصير نعتا بالتركيب فيقال ذو صورة

(الا ان يراد ما يجبرور بالباء في قوله * اختصاصه به * المحل
 المقوم لا الشيء وهو يعين (قال * وهو اي ماله قيام بذاته من
 العالم * اشارة الى ان الضمير راجع الى الاعيان والتذكير نظرا
 الى انه مذكور في المعنى (واشار فيه الى توجيه آخر للكلمة ما
 في تعريف الاعيان سوى ما ذكره وهو جعله عبادة عن جزء
 من العالم (والمراد بالجزء في قوله * اما مركب من جزئين *
 الجزء الذي لا يتجزى (ويناقش في قوله * وهو الجسم *
 بانه يحتمل الغين المركب المركب من مجردين فلا يتحصر في الجسم كما
 ان غير المركب يحتمل الجرد فلا يتحصر في الجوهر (فكان المناسب
 وهو كالجسم كما قيل في غير المركب كالجوهر (واعتذر بان اعتراف
 كثيرين بوجود الجرد جعل احتمال الجرد قويا مستحقا للاتفاق
 اليه بخلاف المركب من مجردين فانه احتمال صرف (اعلم ان
 الجسم عند الاشاعرة هو المتخير القابل للقسمة ولا في جهة
 واحدة (وعند المعتزلة هو المتألف المنقسم الى الجهات الثلاث
 (فقال الجبائي لا بد لتلك القسمة من ثمانية اجزاء (وقال العلاف
 من ستة (وقال صاحب المواقف والحق انه يكفي اربعة اجزاء
 (واما القائل بانه يكفي ثلاثة اجزاء فلم نعتز عليه (قال * ولبس
 هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح * هذا لا يخالف قول
 المواقف النزاع لفظي راجع الى اللغة (لانه فرق بين اللغة
 والاصطلاح (لان مراده بالاصطلاح اعم بل لان مراد المواقف
 ان هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة ولا دخل له
 في تحقيق المعاني التي هي من وظائف العلم (ومراده ان النزاع
 لبس لفظيا فلا يكون في التحقيق نزاع بل يكون اصطلاحات

مختلفة لانسافي بينها بل النزاع بعد الاتفاق في ان معنى الجسم في اللغة واحد في ان هذا المعنى ما هو هل هو معنى لا يوجب الابعاد حتى يتحقق الجسم بجوهرين او معنى يوجب الابعاد وبعد اتفاق جماعة في انه يقتضي الابعاد هل يقتضي الابعاد من غير اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتى يتصور تحققه بثلاثة اجزاء (او يشترط التقاطع كذلك) وبعد اشتراط التقاطع كذلك هل يمكن ان يتحقق باقل من ثمانية اجزاء اولاً (قأن * بانه يقال لاحد الجسمين * يعني المتساويين * اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الاخر فلولاً ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية * الملازمة ثم لان الوصف بالزيادة في الجسمية انما يكون بعد تحققها سواء كان امراً حاصلًا بمجرد التركيب او مشروطاً بعدة اجزاء فانه بعد اشتراط عدة من الاجزاء وتحقيقها تحصل له الجسمية بزيادة جزء بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد فيريد الجسمية (على ان في اطلاق الاجسم في اللغة بزيادة جزء بخلافه لانه ليس قدراً محسوساً معتبراً في نظر اللغة) قال * وان الكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة * فيه انه لا فائدة في قوله الذي هو اسم لصفة لانه ليس الجسم الاسماً (وفي نظره بحث لان الجسم مأخوذ من الجسام والمعاني اللغوية مرعية في الالفاظ المنقولة) فالاحتجاج بان الاكتفاء بمجرد التركيب في الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره فهو راجع (قال * يعني العين الذي لا يقبل الاقسام لا فعلاً ولا وهماً ولا فرصاً * لا يخفى نه بعد ما فسر الجوهر بالجزء الذي لا يتجزى كان المناسب

تفسير الجزء الذي لا يتجزى (وتوضيحه لا تفسير آخر للجوهر) الا ان يقال نبه على ان تفسير الجوهر بالجزء الذي لا يتجزى تفسير بالمبهم المحتاج الى التفسير وتطويل المسافة (فالاولى تفسير الجوهر بهذا التقسيم) او يقال حل قول المتن * وهو الجزء الذي لا يتجزى * على بيان اسم آخر للجوهر (والقسمة الفرضية والوهمية اسمان لامر واحد في الشايح وهي المقابلة للقسمة الخارجية المشار اليها بقوله * لافعلاً * المفصلة في محله بالقسمة بالقطع وهي القسمة بالآلة النفاذة في المنقسم) والقسمة بالسكسر وهي ما يقابلها (وقد يفرق بين الوهمية والفرضية بان الوهمية ما يفرضه الوهم جزئياً) والفرضية ما يفرضه العقل كلياً وكلام الشارح مبني عليه (ثم كل من الوهمية والخارجية لما مجرد الفرض من غير سبب حامل عليه) او يكون سبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اى متقررين في محلتهما بالقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق (او غير قارين اى غير متقررين في محلتهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيرهما كما ستين او محاذاتين) وتوهم البعض ان القسمة الواقعة بحسب اختلاف عرضين من الانفكاكية التي توجب انفصالاً في الخارج والحق خلافه (ثم الفرض اما بمعنى التقدير فالمراد نفي الفرض المطابق والا فلا يمنع تقدير شيء واما بمعنى التجويز كما فسره في تعريف الكلّي والجزئي) قال * لم يقل وهو الجوهر احتراز عن ورود المنع * او تنبيهها على وروده (يقال لوجه الاحتراز عن ورود المنع هنا دون قوله * وهو الجسم * مع انه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب من جوهرين مجردين

او من مادي ومجرد (ويحسب بان هذا المنع اقوى لانه يستند
الى ما اثبتته جمع من العقلاء (بخلاف منع قوله وهو الجسم لانه
يستند الى مجرد احتمال عقلي) ويرد ان قوله * كالجوهر *
ايضا مما يتجه عليه المنع لانه مما استدل على بطلانه (الا ان يقال
ابرزه في صورة المثال الذي لامناقشة فيه للمحصلين (بقى انه
لا بد من دعوى الحصر واثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع
اجزائه ويثبت المحدث الواجب فلامعنى لترك الدعوى مخافة
ورود المنع (وان هذا المنع كان متوجها على حصر العالم
في الاعيان والاعراض اذا العين ما يتخير بنفسه والعرض ما يتخير
تابع لتخير الغير (ولم يحتز عنه فالموجب للاحتراز هنا (قال
* بل لابد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس
المجردة * فيه انه لا ينافي ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر
العين الغير المركب في الجوهر اذا العين هو التخيير بالاصالة وليست
العقول والنفوس متخيرات (قال * وعند الفلاسفة لا وجود
لجواهر الفرد * بل لا يمكن وجوده اذ في امكان وجوده اخلال
بثبوت الهيولى والصورة (وفي قوله * واقوى ادلة ثبات الجزء *
تغريض بالامام الرازي حيث حكم بان اقواها الاستدلال بالحركة
وتضييق ساحة البيان هنا عن الكشف عن جلية الحال (والسطح
مقيد بالاستواء غفل الشارح عنه (وكذا قيد الخط بالمستقيم
لانه ان لازم (وكانه ترك الشارح لان مطلق الخط ينافي الكرة
وكما يلزم من الدليل وجود الخط المستقيم يلزم وجود مطلق
الخط (فن اصلح كلام الشارح بتقييد الخط بالمستقيم مستدلا
بانه اللازم من الدليل لم يأت الا بالتطويل (وقد ترك الشارح

المصلح هو الخيال

لوماسه
نسخه

بعضا من هذا الدليل وهو انه لو ماسته باكثر من جزئين لكان
فيها سطح لان التماس بالجزئين لازم لامحالة فوجود الخط لازم
البتة فلا حاجة الى حديث السطح (ولقائل ان يمنع امكان
وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوي لانه يستلزم ثبوت
الجزء والجزء محال (واورد منوع ثلثة منع امكان الكرة الحقيقية
ومنع امكان السطح المستوي ومنع وجود موضع التماس (ودفعت
(والمقام لا يحتمله (قال * واشهرها عند المشايخ وجهان *
فيه مسامحة اذ ليس كل من الوجهين اشهر الوجه فاعرفه
(قال * لم يكن الخردلة اصغر من الجبل * وللزم تسلسلات
غير متناهية في كل جسم (ولك ان تبطل انقسام العين لالى
نهاية يبرهان التطبيق (قال * وذلك انما يتصور في المتناهي *
وذلك لانه اذا كان غير متناه اكثر من غير متناه فبطل عدم
تناهيهما يبرهان التطبيق (وبهذا اندفع ما يقال ان العقل جازم
بان جميع مراتب الاعداد اكثر من ما بعد العشرة منها وكذلك
معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته (نعم لو توقس في جريان
التطبيق في امثالها لكان له وجه (قال * والكل ضعيف *
فيه رد لما قاله صاحب المواقف بعض ذلك الحجج وان كان يمكن
عنه الجواب جدلا فففيه المنصف اقناع وطمانية باطن (ولو جعل
استناد الضعف الى المجموع امكان الرد ابان (قال * واما الاول
فلانه انما يدل على ثبوت النقطة * فان قلت انه كما لا حظ في
الكرة لانقطة فيها عند الحكيم لان نهايتها سطح واحد غير
متناه وانقطة نهاية الخط (قلت كما لانقطة فيها لاجزاء لا يتجزى
فيها (فلما استدل بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزء اتجه

تبطل عدم
قائله الخيالي

لمنع بانه لا يلزم منه الا وجود النقطة القائمة بالكرة لا وجود
الجزء فلا توجيه لا يراد انه لا نقطة في الكرة عند الحكيم (ولا حاجة
في دفعه الى ان النقطة يكون نهاية السطح المخروطي عندهم
على انه لا ينفع في دفع انه لا نقطة في الكرة عندهم وقوله وهو
لا يستلزم ثبوت الجزء الخ رد لاستدلال المتكلمين على اثبات
الجزء بثبوت النقطة من انها اما عين فيثبت الجوهر الفرد واما
عرض فلا بد له من محل غير منقسم فذلك المحل هو الجوهر
(قال * وليس فيها اجتماع اجزاء * منع لكون اجتماع اجزاء
الجسم لذاته بانها متصل واحد في ذاته غير قابل للافتراق
وانما الافتراق المحسوس من اغلاط الحس فانه لا افتراق بل
انعدام جسم واحد وحدوث جسمين آخرين (قوله * لان
الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى
عليه دفعا للمعجز * قلنا امكن افتراقه وهما وفرضا وهذا الامكان
لا يوجب الدخول تحت القدرة (وبهذا اندفع ان حاصل الوجه
الثاني ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله ان يوجد الافتراقات
الممكنة ولو غير متناهية فحيث كل مفترق واحد جزء لا يتجزى
اذ لو امكن تجزيه لم يوجد الافتراقات الممكنة هف (ولا يجاب
هذا التقرير بما ذكره الشارح هذا (كيف وامكان التجزي
فرضا ووهما لا ينافي وجود الافتراقات الممكنة في نفس الامر
(ويمكن دفع الوجه الاول بان الانقسامات غير متناهية عندهم
بمعنى ان العقل لا يقف في القسمة الى حد لا يكون بعده قسمة
لان جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل والصغر
والكبر منوطان بكرة الاجزاء بالفعل وقتلها (ودفع الثاني بان

الانقسامات .

الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى اجزاء منقسمة اذ لا يمكن
تأليف المنقسم من غير المنقسم فلو فرض ايجاد جميع الانقسامات
الممكنة لم يكن الاقسام الامورا قابلة للقسمة (واما اورد على
الوجه الثاني من انه يدل على امكان الجزء لا على وجوده والمدعى
هو الوجود يمكن دفعه بانه اذا امكن الجزء اخرج الهبولي من
حيز الوجود الى حيز الامكان فيحكم بوجود ارجح الممكنين
للمحالة (قال * واما ادلة النفي ايضا فلا يخلو عن ضعف *
فيه اشارة الى ان ادلة النفي اقوى قفطن (وكفاك شاهدا على
قوة النفي انه لا يقدر العقل على تعقل ذي حجم تركيب من امور
لا حجم لشيء منها) ويتجه على قوله * ولهذا مال الامام الرازي
في هذه المسئلة الى التوقف * ان ضعف ادلة الاثبات وعدم
خلو ادلة النفي عن ضعف لا يوجب التوقف لان ما قل ضعفه
يرجع (ولك ان تقول في قوله مال تعرض بان التوقف لهذا
ميل عن الطريق المستقيم (قال * فان قيل هل لهذا الخلاف
ثمرة * فيه لطافة من وجهين (احدهما ما لا يخفى على من له
ادنى فطانة (وثانيهما ان شجرة الخلاف مستهرة بالضعف
وعدم الصلابة فانه غير به عما فيه ضعف لطيف (وفي قوله
* قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد * دون قوله * فيه نجاة *
التنبية على ان الثمرة للمتكلمين لا للحكماء (ولا يخفى ان ظلمات
الفلاسفة في اثبات الهبولي القديمة الابدية (فلو اثبت حادنا
بعدم ويعاد لم يكن فيه ظلمة (فنع قدمها اهون من اثبات
الجزء ونوقش في ابتداء دوام حركة السموات والارض على اصل
هندسي كما يشهد به بيانهم دوامها (قال * ما لا يقوم بذاته بل بغير

(فيه خلل لان بل لا يحجب ما نفي عن المتبوع للتابع
والثبت للتابع تبعية العرض له في التحيز والمنفي عن المتبوع
ليس له تبعية العرض لان القيام بذاته ليس معناه التبعية في
التحيز للذات فتأمل (وقوله * او يختص به اختصاص الناعت
والمنعوت * اشارة الى تعريف العرض على مذهب الحكم
(ولا يخفى ان تعريف العرض بما لا يقوم بذاته لا يتم على مذهب
الحكيم فانه يصدق على الصورة ولا بد من تقييد الغير بما يقوم
فحمل التعريف عليه في هذا المقام من فضول الكلام (ولعل
من قال معنى اقيام بالغير انه لا يمكن تعقله بدون المحل اراد به
استحالة وجوده بدون المحل كما وقع في تعريف التواتر قوم
لا يتصور تواطؤهم على الكذب بمعنى استحالة تواطؤهم على
الكذب فلا يرد اختصاصه بالاعراض النسبية (قال * قيل
هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله * نبه بقوله قبل
على ضعف هذا القول (اما لما قيل ان ما في تعريف العرض
عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث فلم يدخل الصفات في التعريف
حتى يخرج بقوله * ويحدث الخ * واما لما يمكن ان يقال انها
لم تدخل الصفات في التعريف على مذهب المتكلمين لان عدم
القيام بذاته عبارة عن التبعية في التحيز ولا على مذهب الحكم
لانه لا وجود للصفات عندهم اوانه لا يصح التعريف حينئذ
على المذهبيين لانه لا يصدق التعريف على اعراض المجردات
فيخرج عن كونه جامعا على مذهب الحكم (وانه يكفي لاجراج
صفات الله تعالى * ويحدث * ولا حاجة الى قوله * في الاجسام
والجواهر * اوانه حينئذ يكون الاستدلال على حدوث العرض

قائله الخيالي

م

ضايحا

ضايحا (فان قلت اذا لم يجعل من تمام التعريف يكون التعريف
شاملا لاعراض المجردات على مذهب الحكم ولا يصح هذا
الحكم لان عرض المجرد يكون قديما وليس في الجسم والجواهر
(قلت يمكن تصحيحه بجعل قوله في الاجسام والجواهر قيد
الحكم وفيه انه يشكل بعد بصفات النفس الناطقة ولا يبعد
ان يقال المقصود من بيان ان العرض كما يقوم بالجسم يقوم
بالجواهر ايضا (او يبان ان العرض لا يقوم بالعرض (اورد من
جوز قيام العرض بذاته وحدوثها لاني محل (قال * كالالوان *
قدمها اهتماما بشانه لانكار القدماء وجودها (وجمعها مع
الاكوان مع انها النسب بالطعوم والروايح لتساويهما لفظا وخطا
(قال صاحب المواقف الحق التوقف في كون بواقى الالوان
بالتركيب لا غير لاحتمال ان يكون من البواقى الوان بسائط
من غير تركيب وان يحصل بالتركيب ايضا (قال * والاكران
هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون * وجه الحصر
ان حصول الجوهر في الخير اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر
آخر او الثاني وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر ان كان
مسبوقا بحصوله في ذلك الخير فسكون وان كان مسبوقا بحصوله
في خير آخر فحركة والاول وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الخير
بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه
وبين ذلك الاخر جوهر ثالث فهو الافتراق والافهو الاجتماع
(وانما قلنا بامكان التخلل دون وقوعه بجواز ان يكون بينهما
خلاء اى مكان خال عن التحيز عند المتكلمين كذا في شرح
المواقف (واورد عليه الحصول في الخير في آن الحدوث فانه

خارج عن الحركة والسكون وان العرض ايضا متخير فصوله
في الحيز لا يخلو عن الامرين فيلزم التس وقيام العرض بالعرض
(وفيه ان حصول العرض في الحيز بالعرض لا بالاصالة فهو
ليس بصفة موجودة حتى يلزم التس وقيام العرض بالعرض
(ويرد ايضا ان اجتماع الهواء لشيء يلزم ان يخرج من تعريف
الاجتماع لانه يمكن ان يتخلل بينهما ثالث يجاوز تكاثف الهواء
بعد تحلله (ويمكن دفعه بان المراد امكان التخلل من غير تغير
احدهما عن حاله او يقال الهواء المتكاثف لم يبق في حيزه بل
صار حيزه بعض حيزه (قال * وانواعها تسعة * اي اصول
انواعها بقرينة قوله * ويتركب منها انواع لا تحصى * والعفوض
يقبض باطن اللسان وظاهرها معا والقابض يقبض ظاهرها
فقط وهو في عدم الملازمة دون العفوضة وفوق الجوضة
(والتفاهة هو طعم اضعف من الخلاوة واغوى من الذسومة
الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق اضعفها والجسم الحامل
لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة (قال * وانواعها
كثيرة * وقال الشارح في شرحه للتخصيص لا حصر لانواع
الروائح ولا اسماء لها الا من جهة الموافقة والمخالفة كرائحة طيبة
او منتهة او من جهة الاضافة الى محلها كرائحة المسك او الى ما
يقارنها كرائحة الخلاوة (قال * والاظهر ان ماعدا الاكوان الاربعة
لا يعرض الا الاجسام * اي ماعدا الاكوان من الامور المذكورة
كما يتبادر من السياق (او مطلقا على ما هو حق عموم اللفظ
فلا يعرض العلم لاعتدادها (قبل هذا بنا في ما في شرح التجريد
ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا يحتاج الى اكثر

قائله الخليل

م

من

من جوهر واحد عند المتكلمين هذا (ويمكن الجمع بان كلام الشارح
في الوقوع وكلام شرح التجريد في الامكان * قال فنقول الكل
حادث * اي كل من الاعراض والاجسام والجواهر حادث بجميع
اجزائها والا لما ثبت حدوث العالم بجميع اجزائه (او كل جوهر
وجسم وعرض حادث (والاول اظهر من السابق واللاحق * قال
وبعضها بالدليل وهو طريان العدم * يمكن معرفة ما يحصل
بالدليل بالمشاهدة بان يعرض بعد الضد تارة اخرى الا انه اراد
جعل مشاهدة ضد كافي في معرفة الضدين (ولا يخفى ان ما يعرف
حدوثه بالمشاهدة لا يحكم العقل بحدوث جميع افراد نوعه بالمشاهدة
بل لابد من الاستدلال على حدوث ما لم يشاهد من افراد (فهذا
الاعتبار ايضا يتم قوله فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل (ويمكن
الاستدلال على حدوث الاعراض بامكانه لا احتياجه الى ذات يقوم به
قال * والمستند الى الموجب القديم قديم * ليس المقصود اثبات
القدم لان القدم مفروض (بل المقصود ان القديم لا يعدم (فينبغي
ان يقول والمستند الى الموجب القديم لا يعدم (فلهذا قيل مراده
بالقديم المستمر وهو تكلف (ويمكن ان يوجه كلامه بانه مقدمة
ثانية للزوم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب فحاصل الاستدلال
ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم
الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد
الى القديم بالايجاب (والحكيم يستند الحادث الى الموجب بناء
على توقف وجوده على استعدادات غير متناهية (ويبطل المتكلم
عدم تناهي سلسلة الاستعدادات ببرهان التطبيق (والحكيم يمنع
جريان برهان التطبيق في سلسلة لا يجمع اجزاؤها (وقد يقال

قائله الخليل

م

يجوز ان ينعدم القديم المستند الى القديم الموجب لاستناده الى شرط
عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث يزول المستند
لزوال شرطه لالزوال علته (ويجيب بان العدم الازلي اما ان يستند
بمالازوال له فلا يتصور زواله حتى ينعدم القديم واما ان يستند
بامور زائلة غير متناهية اما وجودية او عدمية فيلزم وجود امور
غير متناهية لان زوال كل عدم محقق وجود (وفيه او كانت
عدمات الحوادث للزم من زوال كل عدمي وجود اما لو كانت
اعتبارات واضافات فلا يلزم من انتفائها وجود * قال واما الاعيان
لا يخفى ان بعض الاعيان ايضا يعرف حدوثه بالمشاهدة (واما قال
في بيان المقدمة الاولى فلانها لا يخلو عن الحركة وما يقابلها
لما نتج عليه آن الحدوث (ولا يخفى انه لما ثبت بما ذكره حدوث
كل حركة وسكون رد لما ثبت حدوث وسكون لم يشاهد هما فلذا
لم يكتف به واثبت حدوثهما فيما بعد فاذا ذكره سابقا لمجرد بيان
طريق لمعرفة حدوث بعض الاعراض لا يثبت به حدوث الاعيان
قال * وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آئين في مكانين * يعني
ارادوا بقولهم الحركة كونان في آئين في مكانين انها الكون في المكان
الثاني بعد الكون في المكان الاول (وادادوا بقولهم السكون كونان
في آئين في مكان واحد انه الكون الثاني في المكان الاول بعد الكون
الاول فتساعخوا في جعل الكون السابق الذي هو شرط تحقق
الحركة والسكون جزءا منها (ووجه تأويل كلامهم بانه لو كان
على ظاهره يلزم ان يكون الكون الثاني في المكان الاول مع الكون
الاول فيه سكوتا ومع لكون الاول في المكان الثاني حركة فيكون
الكون الواحد جزءا من الحركة والسكون فلا يتميز الحركة

فيلزم امور
نسخه

معل

عن

عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن في آن سكونه شارعا
في الحركة ولا يقول به احد هذا (ومن وجوه التأويل انه يصح
تعريف الحركة على الكون الاول في مكان وكون ثان في مكان آخر
ولا يقال له الحركة ولو كان السكون هو الكونين في مكان لكان
الكون الاول جزءا من الحركة والسكون ولكن المتحرك من المكان
الثاني الى المكان الاول ساكنا لان له كونين في مكان واحد (فخر قال
ان قوله وهذا معنى قولهم آه ليس على ما ينبغي لان في الحركة
والسكون اختلافا (فتم من قال هما مجموع الكونين (ومنهم من قال
كون واحد لم يأت بشيء لان الشارح يوفق بين الفريقين برد
عبارة احدهما الى ما قصده الآخر (وبالجمل لا يشمل التعريف
الحركة الوضعية لانه لا يكون المتحرك بها الا في المكان الاول (ويرد
عليه ان شيئا من الوجهين لا يوجب الاصرق بيان الحركة
من ظاهره وكأنه لذا قيل الحق ان السكون مجموع الكونين في مكان
واحد والحركة كون اول في مكان ثان (وبما يجب ان ينه عليه
ان المراد بكونين في مكان ان اقل السكون ذلك وبالكون الثاني
في مكان اول ما يعبر الكون الثالث وانه يلزم ان يكون للجسم في مكان
سكونان مع انه لا يصدق العرف واللغة (ولا يذهب عليك انه سواء
كانت الحركة والسكون الكونين او الكون الثاني يستلزم عدم
خلو العين عنهما عدم خلوه من الحادث اذا الحركة والسكون متركان
من الكون الثاني اذ هما عينه فهما حادثان او يستلزمان الحادث
(فلا حاجة لنا الى اثبات حدوثهما بما ذكره الشارح * قال فلا يكون
متحركا كما لا يكون ساكنا * فيه اشارة الى ان انتفاء كونه ساكنا
اظهر من انتفاء كونه متحركا (ووجهه ان السكون هو الكون الثاني

بمجموع الحركتين
نسخه

(وهذا كون اول فلبس من السكون في شيء) (واما الحركة فهو الكون الاول بعد الكون في حيز آخر وهذا كون اول لكن لبس بعد الكون في حيز آخر * قال قلنا هذا المنع لا يضربنا لما فيه من تسليم المدعى مدعى * هذا الدليل ان العين لا تخلو عن الحركة والسكون) (وتجوز ان يخلو عنهما بان يكون في الاول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه ولو اريد المدعى في هذا المقام وهو ان الاعيان كلها حادثه وانها لا تخلو عن الحوادث فتجوز كون عين في اول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه ايضا) (فالجواب ان يقال من الرأس اما المقدمة الاولى فلان الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز وهو اما مسبق بالكون في هذا الحيز او بالكون في حيز آخر او غير مسبق بكون آخر والكل حادث بلا خفاء * قال على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيه الاكون الخ * اوقيل الاجسام التي تعددت فيه الاكون لا يخلو عن الكون في حيز فان كان مسبقا بكون آخر الخ (ينجيه عليه المنع بانه يجوز ان لا يكون مسبقا بكون آخر فلا ينفع تخصيص الكلام الا ان يتكلف ويقال المراد انه لا يخلو عن الكون الثاني في حيز فيصح قوله * فان كان مسبقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فتحرك لكن بعد ينجم ان لا يثبت به انه لا يخلو ذلك العين عن الحركة والسكون لان ذلك العين ايضا في آن الحدوث يخلو عن الحركة نعم يثبت ان لهذا العين حركة او سكون وهو كاف في انه لا يخلو عن الحادث (ولنا ان نقول لو تم ان العين لا يخلو عن الحركة والسكون لكان قديما لانه يستدعي ان لا يكون له كون اول ولا يكون له كون اول (والاخلا في اول كونه عن الحركة والسكون) (لا يقال

تخصيص الكلام بالاجسام المذكورة يفوت اثبات حدوث جميع الاعيان (لانا نقول ما لم يتعدد فيه الاكون مستغن عن البيان (والاول على ان الكلام في الاجسام والجواهر التي تعددت فيها الاكون) (والتوجيه يقتضي تقديم الجواب الثاني لان في اول تسليم المنع ودعوى عدم الضرر وفي الثاني دفع المنع (ففي تأخير الجواب الثاني دفع المنع بعد ايهام القبول * قال واما حدوثها فلا تنها من الاعراض وهي باقية * الاولى وقد ثبت حدوثها وما ذكره عن عدم ثباتها فانما هو على مذهب الاشعري * قال يقتضي المسبوقية * اي الزمانية بالغير وهو الحال الاولى وكون الحركة على التقضي يستلزم عدمها المتأني لقدمها وكون السكون جائز الزوال ينافي القدم الموجب لامتناع الزوال (وفيد بحث لان الامكان الذاتي لا ينافي القدم (وقوله * وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمنع قدمه * فيه ان ما عرفت ان القدم ينافي القدم لامتناع امكانه اياه قال * وانه يمكن وجوده يمكن يقوم بذاته * الواو حالية فتقطن ولا تخرج عن الطريق السوي (وقد قال بالنفوس المجردة بعض المتكلمين ايضا كاذن الى (وانما جعل المدعى حدوث ما ثبت وجوده لان ما لم يثبت لا يصلح دليلا على وجود الصانع (وفيه بحث لان ما لم يثبت وجوده وان لا يصلح دليلا لكن لا بد من دعوى حدوثه على تقدير تحققه والا فلا يثبت ان المحدث للعالم هو الله يجوز ان يكون القديم الآخر (الا ان يقال هنا لا يثبت الاحتياج العالم الى القديم وانه لا بد من قديم يستند اليه الحوادث (واما انه الواجب لذاته واحدا في غير ذلك فله بحث آخر فلا تطلب من ههنا (فان تم بطلان تعدد القدماء او بطلان تعدد الصانع ثم ولا فلا * قال

لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض * اى حدوث
الاعيان التي ثبت يكفي في حدوث اعراضها الثابتة واما اعراض
الاعيان لم تثبت فخرج عما نحن فيه لان كلامنا فيما ثبت وجوده
(والمراد حدوث جميع الاعراض اذ بحدوث الحركة والسكون
يثبت حدوث الاعيان ويحدث الاعيان يثبت حدوث كل عرض
فلا دور) ولا حاجة الى حل قوله * حدوث الاعراض * على
حدوث باقي الاعراض * قال الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة
مخصوصة الخ * المراد بالحالة المخصوصة الوقت المخصوص (وقوله
* بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود * اشارة
الى تعريف الازل وهما زمان لا اول له او زمان غير متناه في جانب
الماضي) وتقرير الاعتراض يمكن بوجهين (احدهما منع لزوم
ثبوت الحادث بل اللازم ليس الاحداث غير متناهية يثبت للعين
الازل واحد منها في كل زمان ولا يدفعه جواب الشارح (وثانيهما
منع بطلان التالي بسند قدم الحادث بالنوع * قال والجواب انه
لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع
حدوث كل من الجزئيات * فيه ان كل جزئي حادث بناء على
ان لوجوده بداية) واما المطلق فلا بداية لوجوده اذ لا بداية
للجزئيات لعدم تناهيها (وما يقال ان هذا الجواب مبني على
ابطال عدم تناهي الجزئيات الموجودة ببرهان التطبيق فلا يتحمل
سياق الكلام) نعم يمكن ابطال القدم بالنوع به (واعلم انه لو كان
برهان التطبيق جاريا في الامور المتعاقبة لبطل الازل به) وما يقال
ان المطلق حادث بحدوث كل جزئي ولا بداية لوجوده باعتبار
جمع الجزئيات فهو قديم وحادث ولا استحالة في انصاف المطلق

بالمقابلات

رد على الخيالي

م

رد على الخيالي

م

رد على الخيالي

م

بالمقابلات (ففيه انه لا بداية لوجود المطلق فكيف يكون حادثا
بحدوث جزئي لوجوده بداية) ونقض هذا الجواب بنعيم الجنان
فانه غير متناه مع تناهي كل نعيم (واجيب بان معنى عدم تناهي
نعيم الجنان انه لا ينتهي الى حد) وليس بشيء لان كل نعيم لا يتصف
بعدم التناهي بهذا المعنى ايضا (وللتقيض مواد غير متناهية
الا لطبيعة تتصف بكثير من الامور المتقابلة ولا يتصف جزئي
من جزئياتها به) ولا يذهب عليك ان منافاة القدم للعدم انما يتم
في القديم بالشخص (واما في القديم بالتوعد فلا يمنع ان ينتهي افراد
في الابد * قال الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لم عدم تناهي
الاجسام * وبرهان التطبيق يبطله) والاشتباه لا يختص
بتحيز الجسم بل يلزم عدم تحيز الجوهر ايضا فذكر الاجسام
ههنا على التمثيل وكذا في تعريف الحيز بناء على هذا التفسير
للحيز اذ الجوهر لا سطح له حتى يكون له حيز (ولو سلم يلزم عدم
تناهي الجواهر) وذكر الجسم في تعريف الحيز عند المتكلمين قاصر
والصحيح ما يشغله الجسم او الجوهر (والقول بان ذكر الجسم
في التعريف لان الكلام في حيزه) ففيه ان البحث لا يختص بالاجسام
(وايضاً قوله * ويتفقد فيه ابعاده * يوجب خروج حيز جسم
مركب من جزئين لانه لا ينفذ فيه ابعاد لانه لا ابعاد له) ولا يخفى ان
ترتيب الارادات يستدعي جعل هذا الاراد ثالثا وجعل الاراد الثالث
رابعا * قال ولما ثبت ان العالم محدث * تنبيه على وجه جعل المحدث
للعالم موضوع الحكم والاحق بكونه مخلوقا عليه هو الله الموصوف
بما ذكر (ومحصوله انه علم مما سبق الذات بعنوان المحدث للعالم
والجمهور عينه فاللايق ان يحمل على المحدث ما عينه ٣

الناقض هو الخيالي

م

٣ بوقى قوله ضرورة امتناع ترجيح
احد طرفي الممكن اه نظر لان
الامتناع ليس ضروريا بل
يتوقف على اقامة البرهان
على ان احد طرفي الممكن يمنع
ان يكون اولى نسخه

(قال * والمحدث للعالم هو الله * لم يقل والمحدث له مع ان المقام مقام
الضمير لان الكلام فيما سبق في العالم باعتبار ما ثبت من اجزائه وههنا
في العالم مطلقا) وذكر صيغة الفصل بين العالم والمبدأ لا ينصح
وجهه لانه للفصل بين كون الخيز حيزا وبين كونه نعتا والعلم
لا يصلح لكونه نعتا وكانه لذلك فسر الشارح اسمه تعالى بالمفهومات
الكلية القابلة لان يوصف بها وانما ادرج الذات لانه ربما يطلق
واجب الوجود على صفاته تعالى ووصف واجب الوجود * بالذي
يكون وجوده من ذاته * تنبيهها على زيادة وجوده كما هو المذهب
(وقوله * ولا يحتاج * اما معنى انه لا يحتاج وجوده الى شئ بان
يرجع ضمير يحتاج الى وجوده) ولا يحتاج الى تقييد شئ بغير
ذاته لان المراد بالشئ الموجود واحتياج وجوده الى ماهية
الموجودة بهذا الوجود لا الى موجود فتفطن (ولو جعل
ضمير يحتاج الى الذات فالمراد سلب الحاجة في الوجود
وصفاته الموجودة فتنبه) واعلم ان المراد بالذات الاولى الشخص
وبالذات الثانية الماهية فان وجوده تعالى من ماهيته لا من
شخصه ولذا لم يكف بضمير الذات (وفي وصفه بواجب
الوجود رد للملاحدة المخالفين في وجوده تعالى) قال في شرح
المقاصد خالفت الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع
للعالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى
انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة
والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشئ منها فلا يقال
له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب مباينة في انتزاعه
ولا خفاء في انه هذان بين البطلان (قال * اذ لو كان جائزا لوجود *

الدليل على تقدير تمامه لا يثبت الدعوى لانه لا يثبت كون وجوده
من ذاته اذ جاز ان يكون وجوده عين ذاته (فلو قال لا يكون
وجوده من غيره لم يرد هذا) ومحصل الدليل انه لو كان جائزا
لوجوده لكان داخلا في العالم والتسالي باطل لانه لو كان داخلا
في العالم لم يكن محدثا للعالم والمفروض خلافه (ولانه لا يصلح علما
على وجود المبدأ وما هو كذلك غير داخل في العالم) فقوله (على ان)
علاوة والشايع فيها على بمعنى مع (وفيه بحث لانه ان اراد بقوله
* فلم يصلح محدثا للعالم * انه لم يصلح محدثا لجميع العالم فسلم لكن
التالي ليس خلاف المفروض لان المفروض كونه محدثا لمحدثات
العالم فيجوز ان يكون من العالم ولا يكون حادثا ويكون مبدأ لما هو
حادث منه (وان اراد انه لم يصلح محدثا لما سواه من العالم فالملازمة
هم) قيل ان الملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جائز الوجود دليل
من العالم (ويدفعه ان المراد انه لو كان الذات جائزا لوجوده لكان
داخلا في العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه ماسوي
لله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته) لا ما قيل انه لا يضرنا لان
فيه تسليم للدعوى واعترا فابوجود الواجب لان المنع يستند ما
هو مسلم عن المستدل دون المانع للالزام لا يوجب تسليم الدعوى
(وفي) قوله * اسم لجميع ما يصلح علما على وجوده * بحث لانه ان اراد
بالجميع الكل الافرادى فمع انه مطلق يرد انه ليس اسما لكل شخص
كما مروا ان اراد المتبادر من الجميع فهو واحد من افراد ما يكون
العالم اسما له (ولان العالم ماسوي لله تعالى من الموجودات
على ما علم فان خص بما يكون علامة يلزم ان لا يكون المبدأ داخلا
فيه لكن يصير الملازمة ممنوعة اذ يجوز ان يكون جائزا لوجود

٧ ويمكن دفعه بان كون الوجود
عين ذاته يقتضى امكانه عند
المتكلم لان العينية ليست لذاته
والا لكان عيننا في الممكن فهو
لغيره فيكون ممكنا
نسخه

وليس من المعالم نسخة
قائله الخبالي

٤ نعم يمكن الملازمة بمجموع
الذات والصفة فانه جائز
الوجود مع انه ليس من العالم
بل بمجموع الذات وممكن
اي جملة كان فان المجموع
جائز الوجود وليس من العالم
لانه ليس ماسوي لله لان
المجموع لا ينفك عن الله
نسخه

ولا يكون دخلا في العالم لعدم كونه علما على وجود مبدء (وما يقال
ان الصفات تصلح لان تجعل علما على وجود الواجب ومن جملة
جميع ما يصلح علما على وجود المبدء مع انها لم تدخل في العالم
هذان اذ لا معنى لكون الصفة علما للذات اذ لا يمكن ان يصدق
بشئ الصفة الا بعد التصديق بشئ محله فتأمل (قال * وقريب
من هذا * المشار اليه هو ما قيل من العلاوة اذ لا قرب بين العلاوة
وما يقال بل مناسبة بينهما (فالاقرب وقريب من ذلك (والفرق
ان هذا استدلال بالحادث على المحدث وما يقال استدلال
من الممكن على الواجب (ولا يخفى ان ما يقال اسبق لانه من الحكيم
السابق على المتكلم (فالظاهر وهذا قريب مما يقال وان ورود
ما ذكرنا من البحث على هذا دون ما يقال يمنع كونه قريبا منه (واعلم
ان كون محدث او ممكن من جملة الشيء لا يصلح ان يكون علة له مبني
على دعوى ان علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء ويتعلق به
البحاث كثيرة لا يحتملها المقام (قال * وقد يتوهم ان هذا دليل
على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التمسك * فيه ان هذا
دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور ايضا كما
لا يخفى (فلا وجه لتخصيص النفي بالافتقار الى ابطال التمسك (ويعتذر
عن مثله بوجهين (احدهما ان الدور يستلزم التمسك اذ طرف الدور
يتعدى باعتبار لا الى نهاية اذ الموقوف عليه غير الموقوف في نفسه
فنفوس الشيء من حيث انه موقوف غيره من حيث انه موقوف عليه
فيترتب نفوس غير متناهية والمراد بالتمسك المذكور اعم مما هو لازم
الدور وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام بعد توضيحه كما هو حقه
في حواشي شرح المطالع فارجع اليه (على ان هذا التمسك في الامور

بل لا مناسبة
نسخه

وقد يتعلق به
نسخه

وقد يعتذر
نسخه

الاعتبارية

الاعتبارية وليس باطلا (وثانيهما ان ذكر التمسك في الدور كذا
يدكر ان معانها كتمنى يات ذكره عن الذكر (وبهذا تبين ان قول الشارح
* بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل * يتضمن الاشارة
الى دليل بطلان الدور ايضا (فنقول اعلم انه يمكن ان يستدل بهذا
الدليل على بطلان الدور ايضا بان يقال مجموع المتوقفين ممكن
فعلته اما نفسه او جزئه وهما باطلان او خارج وهو علة البعض
فينة قطع التوقف عنده فلا دور لم يزد الا على تفصيل ما اجبه
الشارح (قال * وليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان
التمسك * اورد عليه ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة
عن السلسلة واما الانقطاع فيضم مقدمات اخرى ان يقال
ذلك الخارج لا بد وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف
السلسلة ولا يلزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا
فظهر ان امر الافتقار بالنعكس هذا (اقول فرق بين ثبوت الواجب
والصانع والمراد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل
مممكن بواسطة كان الصنع اوبدونها ولا يثبت بمجرد افتقار
الممكنات باسرها الى الصانع ان يكون الصانع لكل ممكن واجبا
كذلك انما يثبت ان صانع جميع الممكنات من حيث الجميع هو الواجب
فيحوز ان يكون صانع كل ممكن ممكنا على وجه التمسك انما يثبت كون
مبدء كل ممكن الواجب بان يجب انتها سلسلة الصنع الى الواجب
واعلم ان هذا المقام ليس الاما مقام اثبات الصانع للممكنات سواء
كان متعدد او واحدا بالاختيار او بالاجاب بواسطة في البعض
او بلا واسطة في الجميع ولكل من اثبات الوحدة والاختيار ونفي
الواسطة مقام وبعض هذه الامور انما يثبت باعتبار انه

قائله الخيالي

م

المورد هو الخيالي

م

اللاحق والاولى بالصانع لا تتوقف وجود الممكن عليه (قال *
وهي لا يجوز ان يكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء
علة لنفسه * هذا يبطل كون العلة نفسها وهو ظاهر وكونها
بعضها ايضا لانه اذا كان علة للسلسلة كان علة لكل بعض منها
لان علة الجميع ليس الا علة الاجزاء ومنها نفسه (وكذا قوله * لعلة *
لانه اذا كان البعض علة لكل بعض كان علة للعلة واذا كان
النفس علة كان علة لكل بعض منها من علة الجميع علة لكل بعض
فيكون السلسلة علة لنفسها ولعلاها التي هي اجزائها (ومما يلزم
على تقدير كون العلة نفسها او بعضها توارد العلتين على معلول
وبطلان النس لانه اذا كان المجموع او البعض علة لكل بعض
ينقطع السلسلة لاحالة (قال * فيكون واجبا وينقطع السلسلة
وذلك لان الواجب انما يكون علة للجميع اذا كان علة لكل جزء
فينقطع السلسلة (والمشهور في بيان الانقطاع ان علة الجميع يجب
ان يكون علة لشيء من الاجزاء وذلك الجزء يجب ان لا يكون معلولا
بجزء آخر من السلسلة لامتناع اجتماع العلتين اذ الكلام
في المستقل بالفاعلية هذا (ولا يخفى انه حيث يوجب ذلك الجزء
المعلول انقطاع سلسلة الممكنات وهو خلاف المأروض كما ان
الواجب يوجب انقطاع سلسلة العلل (ويمكن ابطال النس بانه
لو كان النس لاحتاج السلسلة الى علة والتالي باطل لانه لا يجوز
ان يكون العلة نفسها ولا جزئها ولا خارجها لان علة السلسلة
علة كل جزء وذلك يوجب بطلان السلسلة وتوارد العلتين
(فان قلت هذا الدليل منقوض لمجموع الممكنات والواجب فان الجميع
محتاج لامكانه الى علة مع ان علته ليست الاجزئة (قلت الجميع من

الممكنات يحتاج الى علة هو علة لكل جزء بخلاف الجميع من الواجب
(والممكن فانه يحتاج الى علة هو علة للبعض (ولغاثل ان يمنع وجوب
كون علة الكل علة لكل جزء يجوز ان يكون علة الكل بمجموع امور
يكون كل منها علة لجزء فيحصل بكل امر جزء من الكل وبمجموع
الامور يحصل الكل (قال * ومن مشهور الادلة * الظاهر
من مشهورات الادلة كما يقتضيه كلمة من والاضافة الى الادلة وهذا
الدليل هو العمدية في ابطال النس لعدم اختصاصه بما ليس
من جانب العلة بخلاف الدليل السابق (فقوله * وهوان تعرض
من المعلول الاخير * قول على سبيل التمثيل بل يجري في كل غير متناه
يضبطه الوجود عند التكلم سواء كان بينهما ترتيب طبيعى كالعلل
والمعلولات او وضعيا كالابعاد مجمعة او غير مجمعة كالدورات
الفلكية او لم يكن ترتب كالنفوس الناطقة المفارقة (وانما قيد
بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان متناهية لتناهي الابدان اذ لو لم يتناه
لزم عدم تناهي الابعاد (واعلم ان افرض من المعلول الاخير
قول على سبيل التمثيل ايضا من حيث انه لا يجري في تطبيق بعدين
غير متاهيتين وفي ابطال سلسلة لاول ولا آخر لها وطريق
ابطالها ان يفرض سلسلة من مبدأ معين لا الى نهاية في
كل جانب ويطبق على اقل منها او اكثر (واحد) قال * ثم نطبق
الجملة بان يجعل الاول من الجملة الاولى * لا يمكن تطبيق
واحد واحد لعلامة كثرها بل يجعل واحد بازاء واحد في تمام الاحاد
بان يجعل المبدأ بازاء المبدأ فيقع كل واحد من احاد السلسلتين
بازاء واحد لكن ذلك لا ينفهر الا في الامور المترتبة قال * فلا يرد
النقض بمراتب العدد * قبل يمكن اتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى

طبيعي
او وضعي
نسخه

الشامل لمراتب الاعداد الغير المتناهية مفصلة ولنسبة الانطباق
بين الجنتين (وفيه ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يمتنع العلم به
كما ان قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان
تعلق العلم مفصلة بالمراتب الغير المتناهية هم) وبهذا اندفع ما
ذكره الامام في المطالب العالية حيث قال من جملة النقوض
الواردة على برهان التطبيق انه سبحانه وتعالى عالم بالشيء وكل
من علم شيئا امكنه ان يعلم كونه عالما فاذا ثبت هذا الامكان
وجب ان يكون حاصلا بالفعل في حق الله تعالى لكونه منزها
عن طبيعة القوة والامكان (وعلى هذا التقدير فهو سبحانه عالم
بالشيء ويكون عالما وهكذا في المرتبة الثانية والثالثة التي لا نهاية له
فقد حصلت هناك مراتب غير متناهية وهي مرتبة بالنظر وهي
باسرها موجودة دفعة واحدة فهذا نقض قوى على قولكم التس
في الاسباب والاسباب محال (ودفع ما ذكره الامام تارة بان العلوم
لكونها اضافات امور اعتبارية وتارة بان علمه تعالى بعلمه نفس
علمه كما ذهب اليه امام والقاضي) قال * فان الاولى اكثر
من الثانية مع لا تنهايهما * فيه ان الزيادة على ما فرض
غير متناهية لا يوجب تنهايه شيء منهما (على ان زيادة
المعلومات يجوز ان يكون بغير متناهية (الا ان يقال ليس مدار النقض
على ان الاولى اكثر من الثانية مع لا تنهايهما بل على لا تنهايهما
لان يعمل لنقل عدم تنهايهما تمام كلامهم فلان نقض بعدم تنهايه
المعلومات لانه اذا طبق المقدورات على المعلومات لا يوجب ذلك
تنهايه المعلومات انما يوجب لوزادت عليها بمتناهية (الا ان يقال
المقصود انه يلزم تنهايه المقدورات مع انها غير متناهية عندهم

وزيادة
نسخه
شيء كل منهما
نسخه

والاوجه

والاوجه ان يطبق جملة المعلومات على جملة منها انقص من الجملة
الاولى بمتناهية (وكذا جملة المقدورات على جملة منها كذلك حتى يلزم
تنهايهما مع انهم ذهبوا الى لا تنهايهما) وما ذكره من انه لا يمتنع
ان لا لا نهاية له يدل على وجود * انما يظهر في المقدورات انما في
المعلوم فلا لان المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات
لعدم القول بالوجود الذهني ولو اعتبر عدم التنهايه بالاعتبار
العلوم ففيه ان العلوم اضافات (واوصلم انه صفة حقيقية) فلا
تعدد في علمه تعالى انما التعدد في اضافته الى المعلومات
(قال * يعني ان صانع العالم واحد * الانسب يعني ان يحدث
العالم واحد) فان قلت الواجب يعني ان خالق العالم واحد (وكذا
في قول المنصف * المحدث العالم * الواجب خالق العالم لان
اسماء الله توقيفية ولم يرد في الشرع اسم المحدث والصانع) قلت
هذا من اطلاق اللفظ على اعم من الله لان المقام مقام اثبات الله
الجامع لصفات الكمال المذكورة فلا ينتهي ذكر الصفات لا يثبت
لا يكون اطلاق اللفظ على خصوصه (والتوفيق في اطلاق اللفظ
على خصوصه) ثم قوله الواحد * وما بعده يحتمل ان يكون صفات الله
ويحتمل ان يكون نظائره اخبار المحدث (ولقد اشار الشارح
الى الثاني) وقد اصاب لان كلامها عقيدة كلامية يستدعي كلاما تاما
لا فادته فلا يناسب ان يجعل المجموع حكما واحدا (قال * ولا يمكن
ان يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة * قبل
اشارة الى دفع توهم استدراك بناء على ان الله تعالى لكونه اسما جزئي
حقيقي لا يحتمل غير الوحدة (ووجه الدفع ان المراد الوحدة
في صفة الوجوب لا في الذات وهذا الوهم آت في قل هو الله احد

بمتناهية لا يوجب تنهايه كل منهما
وزيادة المعلومات يجوز
ان تكون بغير متناهية
نسخه

في اضافته
نسخه

الخالق للعالم
نسخه

وما لا يثبت
نسخه

قائله الخيالي

م

هذا (وفيه ان المشركين لم يتوهموا شركة معبودهم معه تعالى في وجوب الوجود بل في المعبودية) الا ان يقال ان من يعبد غيره تعالى نزل منزلة من اعتقد وجوب وجود غيره والا فلا يعبد (والاولى ان المراد بالوحدة في الآية الوحدة في استحقاق العبادة) فان قلت هو تعالى واحد في جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب الوجود (قلت هذا مسألة التوحيد بعد اثبات الوجود والتوحيد ليس الا بهذا القدر) اما التوحيد فمما عداه فله امكنة اخرى (ولذا لم يلتفت ايضا الى حله على الوحدة في صفات الاحداث ردا على من اعتقد كون العباد خاقين لافعالهم وعلى من اعتقد كون العقل العاشر خالقاً لم الكون والفساد) قال * والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التامع * سمي به لانه مبني على فرض التامع اولانه يستلزم تمانع الالهين عن الاولاهية (ولا يخفى ان ذلك البرهان لا يمنع صدق مفهوم واجب الوجود على اكثر من واحد) (الا ان يثبت استلزام الوجود لصفة الصنع) قال * المشار اليه بقوله تعالى * اراد ان المشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التامع المشار اليه فجعل الاشارة اليه ايضا مشهور (او وجه الاشارة ما اشار اليه بقوله * لا يقال الملازمة قطعية الخ * ونبه باسناده الى المشهور على انه غير مرضي لانه يتجه عليه ما ذكره (وجعله مشارا اليه لان ظاهر النظر لا يطابقه) وقوله * واعلم ان قوله تعالى او كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية * توجيه للآية على خلاف المشهور حفظا لتأثيرها العظيم فلا يخالفه بين جعل الاية اشارة الى البرهان وبين جعلها حجة اقناعية (وقوله * وتقريره * اي تقرير البرهان المشار اليه) ولا يرد

في صفة
نسخه

ان الملازمة حيثئذ قطعية لما عرفت (قال * لا يمكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد * او بان يريد احدهما حركة زيد ويريد الاخر عدم ارادته) وقوله * لان كلا منهما امر ممكن في نفسه * اما ان يراد به امكان الوجود في نفسه وهو صحيح على رأى المتكلمين من ان السكون ضد الحركة واما ان يراد به امكان الوجود لغيره فيصح مطلقا وان كان السكون امرا معدميا (وقوله * اذ لا تضاد بين الارادتين * يريد به بين تعلق الارادتين فانها يصح ان يجتمعا في مراد (وخص التضاد بالتقي لان التعلق مفهوم ثبوتي فلو تنافى التعلقان ليكانا متضادين) (فن قال اي لا تدافع بين تعلقيهما ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز ان يحصلوا في محالين (فلا حاجة الى نفيه) وايضا المانع من الاجتماع لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه لم يتدبر (قال * والا فيلزم عجز احدهما * عجز احدهما لازم على كل من شق الزيد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لان ارادة شيء يستلزم عدم ارادة ضده فيتحقق مراد كل بنى مراد الاخر اعني عدم التضاد (وبهذا عرفت ان الارلى ما سبأى مما يقال (وان التفصيل ليس كالأجمال) واعلم ان العجز عن نفي الكمالات عن ذاته كمال بل لا يسمى في العرف عجزا والعجز عن الممكن لا يقتضئ تعلق ارادة الغير بذلك الممكن نقصان لان الكمال ان يتحقق مراده بغلبة على الغير ودفعه مقتضى ارادة الغير اما ينفيه او نفي ارادته (وبهذا التدفع منع لزوم العجز لان حركة زيد اذ صار مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل تحت القدرة فكذا عدم تحقق مراده يتحقق ارادة غيره عدمه

هذا رد للخيالي
م

يقضي ارادة
نسخه

رد على الخيالي
م

لبس عجزا ونقصا نالانه بارادة الغير عدمه استحالة مراده فلم يبق مقدورا (لان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب مقاومته الغير سمي عجزا بخلاف ما اذا امتنع لارادته ضده لان ذلك العجز لبس نقصا بل لا يسمى عجزا) وبهذا اندفع ايضا النقض بصفاته تعالى فانها ممكنة ومقتضاة لذاته والا لكانت حادثة فلواراد عدمها لكونه ممكنا مقدورا فان تحقق بالعدم والوجود اجتمع النقيضان وان لم يتحقق واحد منهما لزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة لان هنا مقاومة الذات للذات لا مقاومة الغير له (على ان كون المذكور نقضا غير واضح لان الجارى في الصفات لبس بعينه الدليل المذكور بل احد شتى التريد فيه العجز او تخلف المعلول عن علته التامة بخلاف الدليل المذكور فان احد شتى التريد فيه العجز فقط (ثم انه يمكن اقامة برهان التمانع باجتماع ارادتهما على حركة زيد فان وجدت بارادتهما يلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وان وجد باحدى الارادتين لزم عجز الاخر (ثم اعلم ان الاله لا يجمع ما سواه لو لم يكن واجبان والافهواله للممكنات واستحقاق الاولهية للممكنات بان يكون الاله قادرا على الممكنات قدرة تامة ولا يمكن تأبي الممكن عليه واما ان قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصا في ان يكون الها للممكنات فتوحيد الواجب مما لا يوجبته امر قطعى انما يوجب اعتبار الالخلق والاول وخبر الخبير الصادق المصدوق بالمجزة والله تعالى اعلم ونسأله الطريق الاقوم (قال * لما فيه من شائبة الاحتياج * لانه يوجب احتياجه في إيجاد الممكنات الى موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج

معاونته

نسخه

رد على الخبالي

م

فاعلين مستقلين

نسخه

بابي الممكن

نسخه

ينافي الاولهية (وفيه بحث لان لما في لها احتياجها في الوجود والصفات الذاتية واما مطلقا فلا) قال * فاستعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال * اما صفة التمانع او الامكان فيكون محالا (اورد عليه ان عدم المعلول للواجب مستلزم للمحال وهو عدم الواجب ولبس بمحال بل امر ممكن (ويدفعه ان عدم المعلول نظرا الى ذات المعلول لا يستلزم عدم الواجب بل يستلزمه باعتبار ان وجوده مقتضى الواجب (ودعوى ان المستلزم للمحال محال معناها ان المستلزم في ذاته للمحال محال (قال * واعلم ان قوله تعالى * هذه اشارة الى ان جعل الاية اشارة الى برهان التمانع غير مرضي (وهذا مما اخذه من الكشف حيث قال وفيه دلالة على امرين احدهما وجود ان لا يكون مدبرهما الا واحدا والثاني ان لا يكون ذلك الواحد الا اياه وحده لقوله الا الله (فان قلت لم رجب الامر ان قلت لعلمنا ان الرغبة تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف (واما طريقة التمانع فلم تكن فيها تجاد وطراد (هذا كلامه (وللاية احتمال آخر ارجوا ان يكون صوابا والمهتدى به مهديا مثابا وهو انها لبيان فساد الشرك وصلاح التوحيد بانه لو كان في السموات والارض آلهة كما في الارض لفسد السماء والارض بشوم الشرك وانما بقي اسموات والارض ببركة خلو السموات عن الشرك (قال * والملازمة عادية * فان قلت العاديات يقينيات كما علم بوجود الجبل الذي كان امس فلم جعلت الحجة اقناعية (قلت العاديات تفيد اليقين في الشاهد (اما في الغائب فافادته بقياسه على الشاهد فلهذا

٣ قوله المستلزم للمحال
المعلول الاول
نسخه

تطرق الاحتمال المتنافي لليقين على ان العادة اذا كانت اغلبية لا تفيد اليقين انما تفيد اذا كانت دائمية (قال * ولعل بعضهم على بعض * في سورة المؤمن وما كان معناه من انه اذا ذهب كل اله بما خلق ولعل بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون (قال الكشاف لذهب كل اله بما خلق لان فرد كل واحد من الالهية بخلق الذي خلقه واسمى به ورايت ملك كل واحد منهم متميزا من ملك الاخرين واغلب بعضهم بعضا كما ترون حال ملوك الدنيا مما لكهم متمايزة وهم متغالبون وحين لم تروا اثر التمايز الممالك والتغالب فاعلموا انه اله واحد بيده ملكوت كل شيء (قال * والا فان اريد الفساد بالفعل اى خروجهما عن هذا النظام المشاهد * اى ان لم يكن الحجة اقتناعية فلا يتم لانه ان اريد الخ (وفسر الفساد بالفعل بالخروج عن النظام المشاهد دون العدم الطارى لان التمانع والتغالب في العادة لا يفضي الى الانعدام بالحكمة بل يفضي الى الاختلاف فهو المراد في الحجة الاقتناعية لكن لاح احتمال شق ثالث مشاركا لهذا الشق في وجه البطولان فلذا لم يتعرض له (قال * وان اريد امكان الفساد الخ * يمكن ارادة امكان الفساد مع ارادة احدهما الحفظ عنه والا لمجز مر يد الفساد فيلزم عجز الحافظ كما يمكن ارادة امكان الفساد مع الصلاح لا يمكن ارادة احدهما الصلاح ولاخر الفساد مع انه يجب تحقق مرادهما والا لم يكونا الهين (وقوله * فلا دليل على انتفاءه * منع ابطال التالى (فان قلت المنع طلب الدليل لانفيه (قلت المقام مقام المنع ففى الدليل مبالغة في ورود المنع (وقوله * بل التصريح شاهدة * للترقي

عن المبالغة في قوة المنع بنى الدليل الى المبالغة فيها بقيام الشواهد على ثبوت الامكان (وكفى دليلا على امكان الفساد امكانهما (قال * لا يقال الملازمة قطعية * يمكن له تقرير ان احدهما انه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما تمنع في الصنع فلا يتحقق مصنوع (ودفعه حيثى بان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه حتى يلزم انتفاء المصنوع فيمكن وجود المصنوع لتوافقهما (وثانيهما انه لو فرض صانعان لا يمكن التمانع بينهما فيكونان عاجزين فلم يتحقق صنع (وحيث دفعه بمنع لزوم عجزهما بل يجوز ان يكون العاجز احدهما فلا يكون الا صانع واحد (لكن هذا المنع لا يضر لثبوت المدعى وهو وحدة الصانع (لكن الشأن في صحة حمل القران عليه لانه ان شئت من ان يشتمل على دعوى ممنوعة لا يمكن دفع منعه وان لم يكن المنع مضرا (قال * على انه برد منع الملازمة * حاصل العلوة ان هذا التقرير بعد ما ذكر من ابطال كون الآية حجة قطعية في غاية السقوط لانه منع اشتماله على صرف النظم عن الظاهر بوجه عليه ما ذكر بعينه (فلا يرد ان ما سبق على العلوة منع الملازمة فلا معنى لاراده بعينه في العلوة (ولا يحتاج الى ان يحاسب عنه بان السابق جواب مبنى على حمل الاستدلال على عدم اتكون بالفعل والعلوة جواب مبنى على حمله على اى معنى شئت وينتج ايضا انه اذا استلزم امكان التمانع عدم كون احدهما صانعا فقد ثبت المطلوب فلا معنى للتوسل بعدم كون احدهما صانعا الى عدم مصنوع ثم التوسل به الى انتفاء التعدد (ولقد تمكنت بما مضى من امكان اختيار امكان الفساد ان يدفع العلوة باختيار الشق الثانى

رد على الخيال

م
على عدم الكون
نسخه

(قيل يمكن مع حل الفساد على عدم التكون ان يقال
الملازمة قطعية لانه لو تعدد الواجب لم يمكن العالم ولا يمكن
التمايز المستلزم للمع لان امكان التمايز لازم لمجموع الامرين
من التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم
ان لا يمكن شئ من الاشياء حتى لا يمكن التمايز (وفيه نظر لان
انتفاء امكان العالم لا يستلزم عدمه لجواز كونه واجبا) فان
* فان قيل مقتضى كلمة لو * يريد ان نظم الآية ليس استدلالا
حتى يستقيم ما سبق من انه قطعي او قناعي فالمباحث السابقة
بمعزل عن التحصيل (وحينئذ ان محصل الجواب ان نظم الآية
يحتمل الاستدلال وبناء ما سبق عليه (وبهذا عرفت انه يمكن
حل الآية على ما يغنيك عن مؤنة تصحيح الاستدلال وقيل
محصل السؤال ان الآية لا تدل الا على انتفاء الالهة في الازمنة
الماضية والمطلوب الانتفاء مطلقا فزيد في الجواب ان الانتفاء
في الماضي يثبت الانتفاء مطلقا اذ الحادث لا يصلح الهما (ولا يخفى
عليك انه انحراف عن سواء السبيل فثبت ولا تتبع الا الدليل
(وقوله * فلا يفيد الا الدلالة على ان الخ * الاولى فلا يفيد
الا ان (وقوله * نعم بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل
حيث قابل الاصل بكلمة قد يدل على انه اراد بالاصل الكثير
الراجح فجعل استعمال لو في الاستدلال ايضا لغويا (وقد دل
ظاهر كلامه في شرح التلخيص على انه استعمال منطقي (ورده
المحقق الشريف بان القرآن لم ينزل الا على لغة العرب دون
الاصطلاح بل هذا الاستعمال ايضا من اللغة الا ان الاشيع
هو الاول (قال * هذا تصريح بما علم التزاما * لم يرد الالتزام

قائله الخبالي

م

قائله الخبالي

م

ولا تتبع
نسخه

الميراني

الميراني حتى يناقش فيه وينبغي بيان نكتة له (الا ان يقال
تركت لظهورها وهو التحرز عن الغفلة اذ الضميمة لا وثوق
عليها (ويحتمل ان يكون الوصف به رد الظن التزادف اذ لو كان
مرادفا للواجب لكان ذكره تكرارا محضا (ويمكن ان يقال
كفي فائدة اذ ذكره معرفة صحة اطلاق القديم عليه تعالى ولكن
على ذكر منك ينفعك في كثير مما يوقعك في طبق الاعادة دون
الافادة (وكأنه اراد بقوله هذا تصريح بما علم التزاما التبيين
على انك مستغن بعد اقامة البرهان على الوجوب على اقامة
البرهان على القدم ٣ (قال * اذ الواجب لا يكون الا قديما *
دليل على دعوى المن ولبس متعلقا بقوله تصريح بما علم
التزاما حتى يتجه انه لا يتم لان الدليل لا يفيد الا لزوم في نفس
الامر وهو لا يفيد العلم به التزاما (وان الواجب كالقديم من لوازم
الله تعالى فلامعنى الجملة من لوازم الواجب دون الذات المشتهر
بجميع صفات الكمالية (وقوله * اذ لو كان * اي الواجب * حادثا
مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة * يريد به والتالي
بط والا لم يكن محادثا لجميع ما سواه (ويمكن ان يقال لو كان
حادثا لانفك عنه مقتضى ذاته وهو وجوده (ولو كان ما وقع
في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان نتيجة مجرد كون
الواجب قديما لكان من قبيل توهم في غاية البعد وهو ظن
الاعم والاخص مترادفين (ولو كان ينتجه ان كل واجب قديم
وكل قديم واجب لكان من قبيل ظن المساويين مترادفين
(وما يقال ان الواقع مبنى على اصطلاح القدماء على جعل
المساويين مترادفين يخرج من عدم الاستقامة لكن فيما ذكر

في ظن الاعادة
نسخه

ولا يذهب عليك انه اذا جعل
القديم خبرا بعد خبر كما عرفت
انه المرجح وجعل تعريف
المسند لقصره على المسند اليه
لم يكن تصريحا بما علم ضمنا
نسخه

نعم اعم ظهر دليل آخر على انه
القديم وهو ان هذا الذات
لا يكون الا قديما وثبوت وحدته
ايضا يدل على قدمه والا لكان
له صانع فلا يكون صانع
العالم واحدا فتأمل
نسخه

من قول التبصرة دليلا عليه من ان الايمان والاسلام من قبيل
الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما
مفهوما مغايرا للآخر (نظر لجواز ان يكون صاحب التبصرة
من ظن الترادف بين المتساويين) قال * وانما الكلام في التساوي
بحسب الصدق * اي النزاع فان بعضهم على ان القدم
القديمة ولا في تعدد القدماء مطلقا (وفيه ان تعدد القدماء
يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته لان علة
الحاجة عند المتكلمين الحدوث وهذا في المعنى قول يتعدد
الذوات القديمة) الا ان يتزل من القول بان المحوج هو الحدوث
الى القول بان المحوج هو الامكان (وقوله * وانما المستحيل
تعدد الذوات القديمة * الاولى انما المستحيل وجود الذوات
القديمة) وانما المستحيل تعدد الذات القديم فافهم (قال * تصرح
بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته * اقول منشأه
(اما التليس خوفا من القول بامكان الصفات الموجب بحدوثها
بناء على اصلهم من ان كل ممكن حادث) واما الالتباس (اما
تحرير الاول فبان يقال (لما كان الواجب لذاته بمعنىين لواجب
بحقيقته بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب
بموصوفه بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه
لوجوده واستقلاله به) وضع احدهما مكان الاخر في القول بان
الصفات واجبة لذواتها حتى لو شئت انه هل الصفات واجبة
لذواتها لم يمكن للقائل بان يجب عنه بنعم وبظهور امر التليس
واما تحرير الثاني فبان يقال (لما كان اقتضاء الواجب وجوده
جعل وجوده واجبا توهم ان اقتضاء العلم مثلا يقتضي كون

العلم واجبا وفرق بينهما بان اقتضاء الواجب وجوده يوجب
غناءه في وجوده عن موجود غيره واقتضاء وجود العلم
يوجب احتياج العلم الى موجود غيره (قال * واستدلوا على
ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته * في الكلام انما استدلوا
على وجوب الصفات بانها قديمة وكل ما هو قديم فهو واجب لذاته
واستدلوا على هذه الكبرى بانه لو لم يكن واجبا لذاته (قال
ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لكانت باقية * لم يوجها
من قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى بالمعنى لان الوجوب
امر اعتباري بخلاف البقاء فانهم زعموا انه امر وجودي حتى اوقعهم
في القول بعدم بقاء الاعراض (ولا يخفى ان كلام المعارض لو تم
لبطل قدم الصفات ايضا لجرى ان الدليل في نفي القدم ايضا
(فان قلت الاعراض يرد على قدم الصفات ايضا ولا يخص بوجوبها
فلم يخص (قلت زعم المعارض انها لو لم يكن واجبة لكانت محدثة
فوزود الاعتراض بخخص بتقدير كونها واجبة) قال * واجابوا
بان كل صفة فهي باقية بقاء هو نفس تلك الصفة * بخلاف
العرض فانه او بقي لكان باقيا بقاء هو غيره اذ لو كان البقاء عينه
لما انفك عنه وقد انفك عنه في زمان حدوثه (ويرد عليه ان
صفة الباقي تقتضي زيادة البقاء كالعالم فانه تقتضي زيادة العلم
فالقول بتجوز كون البقاء نفس البقاء في يهدم الاستدلال على
زيادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ زيادة مبدأ الاشتقاق (قال
* وهذا كلام في غاية الصعوبة * اي القول بتعدد الواجب لذاته
في غاية الصعوبة فانه مناف للتوحيد الذي هو اصل الايمان
بخلاف القول بامكان الصفات لانه ليس في تلك الصعوبة لانه

لا يثبت في الاقرار لهم بان كل ممكن فهو حادث (وهذا ليس مما يتوقف عليه الايمان فلا صعوبة فيه الا للزوم مخالفتهم) فالالتجاء في دفعه الى القول بالوجوب لذاته كالاتجاء من السحاب الى الميزان (ومن لم يعرف مقصود الكلام قال لا وجه) لقوله * والقول بإمكان الصفات آه * في بيان صعوبة القول بوجوبها فقال في توجيهه ماشاء (ولك ان تجعل قوله * وهذا كلام في غاية الصعوبة * بمعنى ان الكلام في صفاته تعالى كلام في غاية الصعوبة لانه لا يصح القول بوجوبها ولا القول بإمكانها) وقوله * فان زعموا * انسب بهذا المعنى وكأنه جراً القائل بتعدد الواجب لذاته توهم ان المستحيل تعدد الذوات الواجبة لا تعدد الواجب بآيات ذات واجبة وصفات واجبة قياساً على ما قيل في قدم الصفات (وقوله * وسبأ في هذا زيادة تحقيق * يعني به ما ذكره في تحقيق ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها) قال * الحى القادر العليم السميع البصير الشافي المرید * اجرى عليه تعالى هذه الاسماء مع انه يتكفل معرفتها اثبات مبادئ هذه الاسماء فيما بعد (ولم يكتف به لان الدليل على ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه تعالى في لسان الشرع) وبداهة انه لا معنى للعالم بدون العلم وهكذا (وقدم الحى مع تأخير الحيوة عن العلم والقدرة في بعد الصفات على طبق اثبات الصفات في كتب الفن حيث اخبر فيها اثبات الحيوة عن اثباتها لداعي ان الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة لضرورة ان من يكون عالماً قادراً يكون حياً لان العلم والقدرة يتوقفان على الحيوة (ولم يعرف تلك الصفات الست لان تعريف مبادئها فيما بعد يغنى عن تعريفها ولم يعكس مع ان تقدم ذكرها يدعو

اليدلان تعريفها لا يغنى عن تعريف مبادئها لان تعريف المشتق لا يفيد معرفة مبدئه اذ نحل المشتق على المشتق لا يوجب اتحاد مبادئها كما يشهد به جل الكتاب على الصاحك (قال * لان بديهته ان عقل جازمة * نوقش في شهادة العقل بثبوت السمع والبصر والاتفاق في الفعل (ويمكن دفعه بان الافعال المتقنة المنطوقة بالمبصرات واجابة الادعية واطهار الافعال على طبق طلب الحاجات تدل على السمع والبصر) وقوله * على ان اضدادها نقايص * انما يتم لو لم يحز حلوا الشئ عن الاضداد (ومنع بان الهواء خال عن الانوان والطعوم كلها) وقوله * وايضا قد ورد الشرع آه * لاحكام الدليل المذكور بانه تأيد بالسمع فلا يحوم حوله تهمة تلبس الوهم (ولا يرد على جمل التوحيد مما لا يتوقف عليه الشرع انه لولا التوحيد لم يكن اثبات الشرع اذ المنكر الشرع ان يقول هذا الشرع ليس في حق لانه ليس من آلهى لانا نقول بثبت المعجزة انه من آلهى (وجعل الكلام مما يتوقف عليه الشرع لا يتجهم عليه انه كثير اما كان ثبوت الشرع بالالهام فلا يتوقف على الكلام لان ثبوت شرع نبينا عليه السلام علم بالكلام لانه مستند الى القرآن (قال * ليس بعرض * لما يند على جواز التصريح بما علم ضمناً مرة لم يلتفت اليه هنا اعتماداً على تنبيه السامع والافقده علم انه ليس بعرض ونظائره من وجوب الوجود (ولقد سلك الشارح في نفي العرضية طريقاً بعيداً مع ان هناك طرقاً اقصر منها ما ذكره في شرح المواقف ان العرض يحتاج الى محله والواجب مستغن عن جميع ما عداه (ومنها ان العرض يتبع في التحيز والواجب ليس بمختير فضلاً عن ان يكون تابعاً فيه الا انه يخص مذهب المتكلمين (ومنها ان العرض

من اقسام الممكن (ومنها ان محله ان كان واجبا تعدد الواجب لذاته
(وان كان حادثا يكون اولي بالحدوث (ولا خفاء ان الاولي ينفي
العرضية عنه صفاته لانها اسبه بالاعراض (وكأنه احتيج الى نفي
كونه عرضيا لانها اطلاق النور في الشرع عليه تعالى عرضه
(قأن * فيكون ممكنا * فيكون من جملة العالم فلم يصح محذرا
للعالم (قل * ولانه يمتنع بقاءه * تحرر الدليل الواجب باق والعرض
ليس باقيا فالواجب ليس بعرض (والدليل على ان العرض
ليس باقيا انه لو كان باقيا لكان البقاء قائما به اذ لا معنى للاسود بلا
سواد فليزيم قيام المعنى بالمعنى وهو محال بما ذكره (وقوله * وهذا
مبنى * معناه ان هذا الدليل * مبنى على ان الخ * اما الملازمة
فبنية على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده (واما بطلان التالي
فمبنى على ان القيام معناه التبعية في التحيز كما صرح به (وقوله
* والحق * بيان لبطلان مبنى كل من المنقذين (هكذا حقق
ولا تتبع من زل في هذا المقام (والمراد بكون بقاء الشيء معنى زائدا
على وجوده انه زائد عليه في الوجود لاني مجرد المفهوم (والا
فما ذكره من الحق لا يفيد نفي الزيادة في المفهوم ولا سبيل الى
انكارها (فن قال هذا مبنى على ان بقاء الشيء معنى زائد على
وجوده وعلى ان هذا الزائد امر موجود في نفسه حتى يكون عرضا
وهو ايضا لم يزد على السرح شيئا (قال * والحق ان بقاء
السرار لوجود الخ * قال السرح الاصفهاني للفظ الوجود البقاء
في الواجب امتناع العدم وفي الحادث مقارنة وجوده لاكثر من زمان
واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل الا بالنسبة الى الزمان الثاني
(وفي المواقف بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده في زمانين

عليه تعالى عرضيته
نسخه

وكان الاولى ان يقول وليس
بصفة لان العرض اخص منها
اذ يقال لصفته تعالى اعراض
نسخه

هذا (فلا يخفى ان تعريف البقاء على ما ذكره الشارح ينتقض
ببقاء الواجب وانه لا يكفي فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بل لا بد
من الوجود في الزمان الثالث ليم ما ذكره من مقارنة الوجود
لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول (الا ان يقال مراده
بالزمان الاول زمان الحدوث وهو ليس زمان الوجود عند المتكلمين
فيكفي في البقاء الزمان الثاني للوجود (قال * وان القيام هو
الاختصاص الناعت كافي اوصاف الباري تعالى * يعني لانفاوت
بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهده بديه العقل (وقيام
الصفة ليس بالتبعية في التحيز بل الاختصاص الناعت (فكذا
قيام العرض (وبهذا عرف ان من قال يعني ان تفسير القيام
بالتبعية في التحيز غير مطرد في اوصاف الباري وقد يدفع بان
التفسير بقيام العرض لا مطلق القيام لم يترك ما لا يعنيه (وقوله
* نعم تمسكهم * يريد تمسك الحكماء (ولا يخفى ان المتبادر تمسك
المتكلمين (فالاولى تمسك الحكماء (وقوله * اذا لا انواع الحقيقة
لا تختلف بالاضادات * ولان السرعة والبطء قبلان للاشتداد
والضعف فلا يكونان فصلين للحركة لان الفصول لا تقبل
الاشتداد والضعف (قال * ولا جسم * في المواقف ذهب
بعض الجهال الى انه جسم فالكرامية اي موجود (وآخرون قائم
بنفسه ولا نزاع معهم انفي التسمية وما اخذه التوقيف ولا توقيف
ههنا (والجسم هو جسم حقيقة (فقبل من لحم ودم (وقبل
هو نور يتلا لاه كالبيكة البيضاء (قال * واما عندنا * ان كان
التخاطب على اصلاح المتكلم كما هو الظاهر لا يجري فيه (قوله
* واما عند الفلاسفة * وان كان على مذهب الحكيم وهو بعيد

وماخذها
نسخه

فلا يصح قوله واما عندنا (واخل قوله * ولا جوهر * على معنى
ولاما يطلق عليه الجوهر ليصح مجالا لهذا التفصيل بعيد
كل البعد (على انه لا يصلح مجالا لهذا التفصيل لانه لا تفصيل
في نفي ما يطلق عليه الجوهر فان وجه نفيه عندنا وعند الفلاسفة
متحد فتأمل (والدليل الثاني على نفي الجوهرية عندنا انما
يتم لو لم يكن جوهر لا يكون جزء جسم (ومع ذلك نفي كونه جزء
جسم لا بدله من دليل (ويمكن البيان بان المراد بجزء الجسم
ما يصلح ان يكون جزء الجسم ولا يصلح ان يكون المبدأ ما يصلح
ان يكون جزء جسم والارز تكثير الواجب جدا والترحيم بلا مرجع
(وما يقال انه لا يصح ان يكون جزءا لا يتجزى والالكان في غاية
الحقارة (يرد ان الصغر انما يوجب الحقارة لان اثاره حقيرة
في جنب اثار العظيم اما لو بان الصغير مع صغره مبدءا لجميع العالم
كان غاية في العظيم (قال * واما عند الفلاسفة فلانهم وان
جعلوه اسما للموجود لا في موضوع الخ * يعني ان المنع عند الفلاسفة
باعتبار معنى دون معنى آخر فان له معنيين عندهم يستفاد احدهما
من تفسيرهم اياه بالموجود لا في موضوع مجردا كان او متميزا والاخر
من جعلهم اياه من اقسام الممكن فان الظاهر من تقسيم الممكن
الى الجوهر ان لا يكون من قبيل وضع القيد موضع المقيد ومن
تفسيرهم اياه بالماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع
(فقولهم * لكنهم جعلوه آه * استدلال على المعنى الثاني بامرين
(فلا يردانه لاحاجة الى قوله * وارادوا به الماهية الممكنة الخ *
على انه يفيد ان الجوهر اسم لما يزيد وجوده على ماهيته فيدل
على نفي الجوهرية بوجه آخر لان وجود الواجب عين ذاته

ولا يطلق عليه نسخة
لا يصح مجالا
نسخه

ولا يصح
نسخه

عندهم

عندهم وليس له ماهية ووجود (وقوله * واما اذا اريد بهما
القائم بذاته * فيه إشارة الى معنيين آخرين للجسم والجوهر
رابع للجوهر ومعنى ثان ومعنى ثالث للجسم لا يمنع بينهما له تعالى
والى ان المنع عن وصف الباري بالمعنيين الآخرين من حيث
التوقيف وايهام معنى باطل وايهام الموافقة مع الجسم والتوقيف
(لكن لا ينبغي الاكتفاء في التبادر على معنى هو مذهب المتكلمين
(بل ينبغي ان يقال مع تبادر الفهم الى التحيز والتركيب والممكن
ليكون قوله والممكن إشارة الى مذهب الحكيم (قال * قلنا
بالاجماع * اقول كلمة التوحيد شهدت باطلا للاق الموجود فان
قولنا لا اله الا الله يتقيد بالاله موجود الا الله (قال * والموجود
لازم للواجب * لا اختصاص له بالواجب بعد ثبوت الارادف
بين الالفاظ الثلاثة (فالاولى والموجود لازم لها (الا ان يقال
المراد بالواجب مفهومه لالفظه واذا كان الموجود لازما لمفهوم
الواجب كان لازما لمفهوم الثلاثة ثم يكفي ان يقال ان الله يلزمه
الواجب والقديم والموجود ويكفي في الاذن اطلاق لفظ الملزوم
(وقوله * وما يلزم معناه * معناه وما يلزم معناه معناه
فاعل او مفعول تأمل تعرف معناه (قال * وفيه نظر * من وجوه
(الاول منع الترادف (والثاني انه ان اشترط في توهم الترادف
المساوات فالقديم اعم من الواجب وان سلم التساوي فهما اعم
من الله تعالى (وان اكتفى بمجرد التصادق حتى يكون الاعم مرادفا
للاخص فلا وجه لجعل الواجب والقديم مترادفين اذا الواجب
والقديم والله مترادفات وعدم جعل الموجود مترادفا لهما (والثالث
منع كفاية التوقيف على اطلاق المرادف في اطلاق مرادف آخر

الى معنى ثان والى معنى ثالث
لجسم ولى معنى رابع للجوهر
وهما بهذا المعنى ومعنى سبق
من الموجود لا في موضوع
لا يمنع بينهما له تعالى ولى
ان المنع عن وصف الباري
بمعنى ثالث ومعنى رابع للجوهر
ومعنى ثالث الجسم من حيث
التوقيف آه نسخة

واما قوله الى التركيب منه لانه
جزء الجسم عند المتكلمين كما
سبق او يقال المتبادر من
الجوهر الذي هو قسم الممكن
التركيب لانه اظهر افراده
فيكون إشارة الى مذهب
الحكيم لكن لا ينبغي ان مذهب
الحكيم غنى عنه او يكفي ما
ذكرنا من ان المتبادر في
اطلاقهم لانه اشهر المصطلح
عليهم عندهم نسخة

٩ للقطع بتغير المفهومات
نسخه

والرابع منع كون الموجود المشعر بزيادة الوجود لازما للواجب
(والخامس منع كفاية الازن في المزوم في اطلاق اللازم اذا اطلاق
المزوم لا يزيد على افادة ثبوت اللازم والثبوت لا يكفي في اطلاق
اللفظ (ولو كان كافيا لم يحتاج في اطلاق تلك الالفاظ الى ما ذكر
اذ لاشك في ثبوت القدم والوجوب والوجود للذات فحذمانهنية
اليك تكن مع الذات (قال * ولا مصور اي ذي صورة الخ *
تفسير المصور بذي صورة يشعر بانه جعله صيغة نسبة كالتسامر
واللابس واللباس (لا اسم مفعول (لكن فيه انها لم تعرف غير
فاعل وفعال (ولا يبعد ان يقال اراد بهذا التفسير التنبيه على
انه لبس المراد نفي تعلق التصوير به لانه لا يتأثر من غيره فلا يفيد
نفي الصورة من غير تصوير (بل المراد نفي الصورة فاحفظه
ولا تغفل عنه في نظائره (ومن الجائر ان يجعل صيغ المفعول
باقية على طبيعتها ويستفاد منه عموم النفي بواسطة ان هذه
الامور لا تثبت للشيء الا باعطاء الفاعل اياها فنفي الاخطاء نفي لها
مطلقا (وقوله * لان تلك من خواص الاجسام يحصل لها الخ *
دليل على المطلوب (ومحصله ان ثبوت الصورة خاصة الجسم
الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها فاعرفه ولا تكن
كفائل قال لا حاجة الى قوله يحصل لها الخ (وما اعتذره
من ان الخاصة تكون اضافية وحقيقية (فقوله يحصل لها للدلالة
على ان الخاصة حقيقية فن قيل الاعتراض من الجرم اني انه
لا يصح قوله لان تلك من خواص الاجسام لانه يحصل للسطح
ايضا فينبغي ان يقول لانها من خواص الاجسام والسطوح
(الا ان يقال الدليل مبني على مذهب المتكلمين النافين

صفة نسبية
نسخه

ويستفاد منها
نسخه

لان ذلك
نسخه

كفائل
نسخه

للسطوح

للسطوح ولقيام العرض بالعرض (قال * ولا محدود اي ذي حد
ونهاية * يمكن حمله على نفي التحديد ونفي معرفة كنهه لان
التحديد لا يكون للباطن (قال * ولا محدود * لا يخفى انه تكرير
صريح بقوله * الواحد * لان الواحدة نفي البكرة (وقوله
* اي ذي عدد وكثرة الخ * تفسير لقوله * لا محدود ولا محدود *
على سبيل اللف والنشر المرتب (قال * ولا متبعض الخ * نفي
التبعض والتجزى والتركيب يؤل الى واحد وكان الداعي الى نفي
التبعض والتجزى والتركيب ايهام اضافة الشرع الوجه واليد
والرجل واليمين اليه تعالى هذه الامور (وقد يحصل التبعض
على الانقسام العقلي والوهمي والتجزى على الانقسام بالفعل
(وهذا مراد من قال يعتبر في التجزى الانحلال الى ما منه التركيب
بخلاف التبعض ولك ان تريد بالتبعض كونه مضافا اليه للتبعض
كبعض الانسان وبالتجزى كونه ذا اجزاء (ولك ان تقول المراد
بنفي التبعض نفي اضافة البعض اليه وبنفي التجزى نفي اضافة
الجزء وبالتركيب نفي اطلاق الكل والمركب فلا تكرار اضلا
(وكما انه تعالى لبس مركبا من الامور لبس مركبا مع امر (فلو قال
ولا مركب لكان اقيد (وكان الاولى تقديم قوله * فله اجزاء
الى آخره * على قوله * لما في كل ذلك الخ * على قوله لما في كل ذلك الخ
لان تحرير الدعوى سابق على الاستدلال عليها (ونفي التناهي
بعد نفي كونه محدودا ومعدودا مستغنى عنه (قال * اي المجانسة
الاشياء * يعني المراد بالمجانسة المجانسة بعلاقة ان معنى قولنا
ما هو من اي جنس هو (وفيه نظر لان ما هو لا يكون سؤالا
عن الجنس بل ما هما لان الجنس هو تمام الماهية المستركة

(ولا يجاب به عن السؤال بحسب الخصوصية) (الا ان يقال اراد بما هو السؤال بما كما وقع في كتب الميراث في تعريف الجنس) (بقي ان قوله * لان معنى قولنا * بيان لعلاقة قصد المجانسة بالمائة) (فلا يرتبط به قوله * والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة * لانه لبيان نفي المجانسة) (ولا يصح حل قوله لان معنى قولنا على بيان نفي الوصف بالمائة لانه لا حاجة اليه بعد قوله * اى المجانسة * فالواضح لان المجانسة) (ولا يرد ان مجانسة الواجب لا يقتضى التمايز بفصول مقومة بل يكفى التمايز بفصل مقوم لان المعنى ان مجانسة الاشياء توجب تمايزها بفصول مقومة فيقتضى مجانسة الواجب تميزه بفصل مقوم) (وبهذا التقرير عرفت ان قوله * التمايز عن المجانسات * ليس على ما ينبغي) (والصحيح تمايز المجانسات بفصول مقومة لان التمايز لا يتعدى يعنى بل التميز فلا يهمل في التميز) (والاولى ان يحمل قولهم ولا بالمائة لانه لا يسأل عنه بما لانه اما للسؤال عن الماهية المشتركة وهو تعالى منزعه عنها نوعية كانت او جنسية او عن الماهية المختصة وهى وان قيل بها في حقه تعالى على مسلك المتكلمين لكن كنهه تعالى غير معلوم لاحد حتى يتأتى السؤال عنه بما) (والقول بان يكون ما هو سؤال عن الجنس بقول السكاكي لا يناسب ادب المقام لانه ليس جنسا يستدعى فصلا وايضا لم يخص السكاكي السؤال بما بالجنس بل جعله للسؤال عن الوصف ايضا فقل يقال في جواب ما زيد الكريم ونحوه) (واثبات بطلان التركيب العقلي لا يسهل المقام) (قال * ولا بالكيفية * في شرح المواقف اتفاق العقلاء على انه لا يتصف

بما هو سؤال
نسخه

رد على الخيال

م

يخصر السكاكي
نسخه

بشيء من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر والباطن كالطعم واللون والرائحة والالام مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرهما فان كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المتألف للوجوب الذاتى (واما اللذة العقلية فتفاتها المليون واثبتها الفلاسفة هذا) (فلا وجه لتخصيص المثلث الكيفية بالسلب ولا وجه لتخصيص الشرح الكيفية بما هو من توابع المزاج والتركيب الا ان يدعى ان اللذة ايضا من توابع المزاج والتركيب) (قال * ولا يتمكن في مكان * انما ذكر قوله في مكان مع انه يغنى عنه ذكر التمكن اذ التمكن لا يكون الا في مكان تصريحاً بعموم النفي رداً على المجسمة النافين عنه كل مكان سوى المكان العلوى) (اونفياً لتوهم حل التمكن على الاقتدار فان نفيه كفر) (قال * لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم او متحقق بسمونه المكان * قدم المتوهم لانه مذهب المتكلمين وهو كما يمكن جعله صفة للبعد وهو الاقرب المشهور يجوز جعله صفة للنفوذ لان النفوذ منقسم الى الموهوم والمحقق كالبعد) (وقوله بسمونه المكان اشارة الى تفسير المكان في اثناء تفسير التمكن) (وههنا بحثان) (احدهما ان التعريف يقتضى ان يكون التمكن هو البعد لانه النافذ مع ان التمكن هو ما قام به البعد من الجسم) (فلا بد من تأويله بان المراد كون الشيء بحيث ينفذ بعده في بعد آخر) (وهو بعيد من العبارة جدا) (ولو قال نفوذ بعد شيء في بعد آخر لكان اقرب الى التأويل فافهم) (وثانيهما ان التعريف يصدق على ما ليس يتمكن لانه لا محالة لانه يصدق على نفوذ بعد الجسم في بعد جسم آخر بحيث يماس السطح الظاهر للنافذ للسطح

الباطن لما نفذ فيه مع انه ليس يتمكن عند المتكلمين والحكماء
 الجاعلين المكان البعد القائم بنفسه ويصدق على نفوذ ابعاد
 الجسم بكتبتها في البعد الموهوم كما هو عند المتكلمين مع انه ليس
 يتمكن عند غيرهم وعلى نفوذها بكتبتها في البعد المحقق عند
 القائلين بوجود الخلاء (مع انه ليس يتمكن عند المتكلمين وغيرهم
 من الحكماء القائلين بان المكان هو السطح) وتحقيق المقام
 ان يتمكن عبارة عن نفوذ بعد في مكان (والمكان اما السطح
 الباطن المحاوي للمماس بجميعه بجميع السطح الظاهر للمحوي
 ونفوذ البعد حيثئذ بمعنى مماسة السطحين بتمامهما) واما البعد
 المجرد القائم بنفسه ونفوذ يتمكن فيه باعتبار ملاقة جميع ابعاده
 لابعاد ذلك البعد المجرد وذلك بالتداخل (واما البعد الموهوم
 والنفوذ فيه بهذا المعنى) فليس للتمكن معنى واحد بل معان
 بحسب معاني الامكان (فلا يصح تعريف واحد له بجميع
 المعاني) قال * والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه
 عند القائلين بالخلاء * ولا خلاف في مفهوم البعد فانه الامتداد
 عند الكل انما الخلاف في وجود الخلاء (فالواضح ان يقول
 والبعد هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عند الكل ويقوم بنفسه
 ايضا عند القائلين بوجود الخلاء) ومن قال تأويله ان البعد
 امتداد له نوعان عند القائلين بوجود الخلاء ونوع واحد
 عند ارباب السطح (فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق
 على شيء من افراده فتأمل) ثم التعريف لا يصدق الا على البعد
 المحقق (ولو قال عند القائلين بالخلاء وترك ذكر الوجود لا يمكن
 جعله شاملا للبعد الموهوم بان يجعل القول بالخلاء اعم من

رد على الخيال

٢

القول

القول به محققا او موهوما (اعلم ان المكان عند العامة ما يمنع
 الشيء من النزول فكان الحيوان هو الارض عندهم دون الهواء
 المحيط حتى لو منع جسم صغير جسم كبير عن النزول كان
 مكانا له (وعلى هذا جاز ان يكون المكان نقص عن التمكن بخلاف
 المكان بالتفاسير السابقة فانه لا يجوز ان يزيد او ينقص (بل يجب
 ان يساوي التمكن) ولو حل نفي التمكن على هذا المعنى لصح ايضا
 (قال * يتمكن اخص من التحيز * فلو نفي التحيز لكان انفع
 (وقوله * لان الحيز * يفيد ان لا يخالف في مفهوم الحيز كما
 في مفهوم المكان) وليس كذلك لان الحيز والمكان بمعنى واحد
 عند من جعل المكان السطح او البعد المجرد المحقق (والحيز
 عند المتكلمين بمعنى ذكره) (وكون الحيز اعم من المكان عند
 المتكلمين حتى لا يجعل الجوهر الفرد متمكنا بل متميزا لم يجده
 الا في كلام الشارح (واما عباراتهم فتفصح عن اتحاد معنى
 الحيز والمكان) قال * فيلزم قدم الحيز * هذا لا يتم على تقدير
 كون الحيز قراغا موهوما اذ لا قدم لما لا وجود له (وكونه محلا
 لحوادث باعتبار كونه محلا للتحيز الحوادث (وانما جعل التحيز
 حوادث لانه اذ كان الاولي متميزا له الحيز حادث يجب ان يكون
 هناك احياز غير متناهية يتحيز في كل زمان في خير فيلزم ان يكون
 محلا لتحيزات) قال * وايضا اما ان يساوي الحيز الخ * قبل
 هذا التردد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور
 زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه على جميع المذاهب ثم
 ان هذا الدليل مبني على تنامي الابعاد والانجاز ان يساوي
 الحيز الغير المتناهي نعم يلزم التجزئ لكن الكلام في لزوم التناهي

قائله الخيال

٢

(قلت على تقدير عدم التناهي جاز ايضا ان ينقص التمكن عنه ولا يلزم تناهيه لان غير المتناهي يجوز ان يكون انقص عن غير المتناهي انما المستنع نقصانه بمقدار متناه (ثم تقول ملخص الدليل لزوم التناهي او التجزى وذلك لازم سواء قلنا بعدم تناهي البعد اولا فالمتبني على التناهي تقدير الدليل لا الدليل (و فرق بين ابتناء الدليل وبين ابتناء تقريره (ولو كان الدليل مبنيا على تناهي الابعاد يلزم التناهي على تقرير الزيادة ايضا ثم جريان الترتيد في الجوهر بالفرد محل نظر اذا المساوات والزيادة والنقصان من خواص الكم ولا كمية للجوهر الفرد (قال * واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة * لما كان فيما بينهم نفي المكان والجهة معا (اشار الى نكته ترك الجهة وهو ان نفي المكان يستلزمه (وقية بحث لان نفي المكان انما يستلزمه لو كان الجهة حدا للمكان او نفسه (اما لو كان حد الخيز الاعم من المكان او نفسه فتقوى التمكن لا يستلزم نفيه (قال * ولا يجري عليه زمان * اي لا يعين وجوده زمان فان الجريان على الشيء يستعمل بمعنى تعيينه له (منه قول النجاة المصدر اسم الحدث الجارى على الفعل فان معنى جريان المصدر على الفعل انك تقول ضربت ضربا او ضربة فتعين به ما قصدت بالفعل وعدم تعيين وجوده تعالى بالزمان لانه لا تعلق له بالزمان وان كان مع الزمان لان التعلق بالزمان ماله وجود غير قار مندرج منطبق على اجزاء الزمان او على طرف الزمان وهو الآن (والاول يسمى زمانيا (والثاني دفعيا (ومثل هذا الشيء لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود (و فرق

بين كان الله ويكون وبين كان زيد ويكون فان وجوده تعالى ثابت مستمر مع الزمان لافيه بخلاف وجود زيد فانه في الزمان ومنطبق عليه لا يوجد بدون هذا الزمان لتعلق بامور منطبقة عليه (وكما ان الزمان لا يجري عليه تعالى لا يجري على صفاته القديمة (وقوله * لان الزمان عندنا * يعني به الاشاعة فانهم قالوا هو متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لايهامه قال زمان غير متعين فربما يكون الشيء زمانا لشيء عند احد ويكون الشيء لثاني زمانا للشيء الاول عند آخر (فقد يقال جاء زيد عند مجيء عمرو وجاء عمرو عند مجيء زيد وهو ضعيف لا يسمع المقام بيان ضعفه (وانما اوقعهم فيه عدم الفرق بين علامة الوقت والوقت (ووجه قوله * وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة * مع انهم جعلوه مقدارا لحركة الفلك الاعظم انه اراد به مقدار الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات مقدار حركة الفلك الاعظم فانه يقدر به حركة الفلك الاعظم اولا وبالذات ويقدر به سائر الحركات ثانيا وبالعرض على ما بين في محله (ولك ابقاء المقدار على اطلاقه فان ما يقدر به الحركات مطلقا مقدارا لحركة الفلك الاعظم فان جميع الحركات يقدر به ثانيا وبالعرض (ولم يلتفت الى مذاهب ثلاثة اخرى لكمال ضعفها (وهي ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لا يجوز عليه العدم (وانه الفلك الاعظم (وانه حركة الفلك الاعظم (واعلم ان قوله * لا يجري عليه زمان * لا يراد به الا احد المعنيين بما ذكره الاشاعة او الحكم اذ لا يجوز ان يراد في اطلاق واحد معنيين (واشارح لم يقصد بما ذكره ان المراد المعنيان (بل ان هذه المسئلة متفقة

بين الحكيم والاشاعرة (ولك ان تقول لبس الزمان الاعمى
واحد والاختلاف بين الفريقين في تعيينه) قال * قضاء الحق
الواجب في باب التنزيه * الظرف متعلق بالواجب او بالحق
(والواجب في كل معنى) (وحق التنزيه او واجبه المبالغه فيه
والمشبهة قوم شبهوا الله تعالى بالخلوقات ومثلوه بالحداثات
والمجسمة غلاتهم المصرون على الجسم الصرف) (واما غير غلاتهم
مشبهة الحشوية فقالوا هو جسم لا كالجسام من لحم ودم
لا كاللحم وله الاعضاء والجوارح) (وسائر فرق الضلال بعد
المشبهة احدى وسبعون) (والعبارة تدل على ان احدا منهم
لبس بمصيب في باب التنزيه) (والمراد بابلغ وجه الابلغ بالنسبة
الى عدم التفصيل والتوضيح) (لا بابلغ من كل وجه اذ لا وجه له
(والمراد بتكرير الانقضاء المترادفة تكرير المتبعض والتجزى
والمحدود والمتاهى وللتصريح بما علم ضمنا وجه آخر سوى ما
ذكر) (وهو شمول الخطاب لمن لا ينفطن للضمنيات من العوام
فان جميع العقائد لحفظهم ايضا) (قال * لا على ما ذهب اليه
المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمنع بقاءه آه *
قوله بحسب اللغة متعلق بالمعاني الثلاثة بقرينة قوله * بدليل
قولهم هذا اجسم من ذلك * فان هذا استعمال لغوي) (ولا يخفى
ان كون العرض بحسب اللغة ما يمنع بقاءه هم) (ولو سلم فهو
لا يفيد الا عدم اطلاق العرض عايه لايهاه المعنى اللغوي
(والمدعى سلب العرضية عنه تعالى لا منع اطلاق اللفظ) (وهكذا
الكلام في كون معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره) (وفي نظيره
(وقد مر ضعف دلالة قولهم عليه) (وان في قوله * وان الواجب

لو تركت

او تركب الخ * تطويل المسافة لان التركيب يستلزم النقص
والحدوث سواء اتصف الاجزاء بصفات الكمال اولا على ان
عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال لا يوجب نقص الكل مع
اتصافه بصفات الكمال) (وقد يقال وجه الضعف ان من تعدد
موضوعات صفات الكمال لا يجب تعدد الواجب) (ولبس بشئ
اذ منها الوجوب والقدم الذاتيان) (وقوله * وايضا * يشعر بانه دليل
مستقل لباب التنزيه) (ولبس كذلك فانه لا يفيد الا التنزيه من التصوير
والتكيف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاشتغال على النقص
اذ بعض الكيفيات نقص كاضداد العلم والقدرة كما صرح به
(وفي استواء جميع الصور والاشكال والكيفيات في افادة المدح
نظر لانه انما يتضح بعد استقصاء معرفة الصور والاشكال
والكيفيات) (ودونه خراط القناد) (وكذا) (في عدم دلالة المحدثات
عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع المحدثات وهو متعذر والدخول
تحت قدرة الغير ايضا لانه يمكن ان يكون المخصص هو الذات
(واما منع كونه حادثا بعد الدخول تحت قدرة الغير فما لا يسمع لانه
مبنى على ان كل ممكن حادث فان تم) (وكون مثل العلم والقدرة
من صفات كمال يدل المحدثات على ثبوتها لا يفيده عن تخصيص
(وكون الاضداد صفات نقصان لا يقتصر على انتفاء الدلالة
على ثبوتها للواجب بل يدل على انتفاءها عنه) (واعلم ان قوله *
لادلالة على ثبوتها لها * معناه لادلالة على ثبوتها للمحدثات
(وقوله * للمحدثات * خبر لاصلية الثبوت والالبقي لا بلاخير
(وقوله * لانها تمسكات ضعيفة * متعلق بقوله لا على ما ذهب
اليه المشايخ) (واستلزام ضعفها لعدم الابتناء عليها بين

رد على الخيالي

٢

لمكن لا يدخل في عدم الابتداء ايها العقائد الطالبين وتوسيعها بحال
 الطاعنين كما لا يخفى (قال * واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة
 في الجهة * على التمكن اذ كل ماله جهة فهو ممكن (فلا يردانه لم يكن
 فمما ذكرني الجهة فلبس احتجاج المخالف في التنزيه عما ذكرت
 بالنص الظاهر في الجهة (على ان التنزيه عن الجهة لم يصرح به
 لا شتمال التنزيه عن التمكن عليه فهو في قوة المذكور) وفيه
 بحث لان ماله جهة يجوز ان يكون متخيرا لا متمكنا (والنص الظاهر
 في الجوارح تمسك للتعيين والتجزية والتركيب ايضا) والاولى
 ان يقول والتشبيه لان من النصوص ان الله تعالى خلق آدم
 على صورته (قال * وبان كل موجودين فرضا لا بد ان يكون احدهما
 متصلا بالآخر مما ساله او منفصلا عنه * اي بحيث يحل
 بينهما ثالث (وقوله * والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم *
 لا ينفي المماسه حتى يثبت كونه متصلا (الا ان يزداد بالمماسه
 بالكلية (لكن انتفاءها حينئذ لا يستلزم الانفصال (الا ان
 يراد الانفصال ببعض الاجزاء اذ هو يكتفي في ثبوت التباين
 في الجهة (وقوله ولا محلا للعالم برتبة ولا محلا لجزء من العالم
 (والا فانتهاء الحالية والمحلية بالقياس الى العالم لا ينفي كونه
 متصلا بشئ من العالم (وقوله * فيكون جسما وجزء جسم *
 بنجده عليه ولا محلا للعالم يدع انه تعالى جزء جسم حتى يكون قوله
 اوجزه جسم في موقعه (وايضاً جزء الجسم لا يجب ان يكون جسما
 حتى يلزم كونه متصورا اذ الصورة من خواص الاجسام كما سبق
 ولا ان يكون دامة دار حتى يكون متناهيا (والوهم المحض مالم
 يغالط اصلا العقل (والضيق العضد كلها او وسطها بلحمها

في الجملة
 نسخة

او الا بطل الى نصف العضد من اعلاها كذا في القساموس (قال *
 ولا يشبهه اي لا يماثله * فسر المشابهة بالمماثلة ولم يتركها
 على عمومها فتفيد نفي المجانسة وهو المشاركة في الجنس ونفي
 المشاركة في الكيفية (لان نفي الماهية اعاد نفي المجانسة
 (ونفي الكيفية افاد نفي المشاركة في الكيف (وباب التنزيه
 وان لا يتحاشى فيه عن التكرار والتصریح بالملوم ضمنا
 (لكن المختار الحمل على ما سلم عنهما (وجعل نفي المماثلة بمعنى الاتحاد
 في الحقيقة ظاهرا مع ان قدماء المتكلمين ذهبوا الى ان ذاته تعالى
 مماثلة لساير الذوات في الحقيقة لان ذلك منهم اشياء مفهوم الذات
 والحقيقة بما صدق عليه (واستدل عليه في المواقف بانه لو شاركه
 غيره في الحقيقة لتمييز عنه بالتعين ضرورة الاثنية فيلزم التركيب
 (ويمكن ان يستدل عليه بان وجوده مقتضى ذاته فلو اشترك ذاته
 بينه وبين غيره لتعدد الواجب (وكون الشئين بحيث يسدا احدهما
 مسدا لآخر اي يصلح كل لما يصلح له الاخر مما اورد عليه انه يقتضي
 رفع الاثنية فلا يمكن المماثلة بين شئين (واجيب بان المراد بسد
 احدهما مسد الآخر سد احدهما مسدا لآخر في الصفات النفسية
 وهي ما لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل امر زائد على الذات
 كالانسانية والحقيقة والوجود والشئانية ويقابلها الصفة المعنوية
 كالحادث والتخير (فعلى هذا ينبغي ان لا يستدل على نفي المماثلة
 بهذا المعنى بان علمه وقدرته اجل واعلى مما في المخلوقات لان العلم
 والقدرة ليسا من الصفات النفسية لا تحتاج في الوصف بهما
 الى تعقل امر زائد على الذات عند اهل السنة (اكن الذي يستفاد
 من كلام الشارح دفع اليراد بان المراد يسدا احدهما مسدا لآخر

فما به المماثلة والمساواة فيه من جميع الوجود * قال في البداية العلم
منا موجود * اى بلا شبهة بخلاف علمه تعالى فانه اختلف في
وجوده (وقد اشار الى تطرق الاشباه فيه بقوله * فلو اثبتنا العلم
صفة لله تعالى * فتنبه وقوله * قديما وواجب الوجود * ذهاب
الى ما نقل عن بعض المتأخرين في صفاته تعالى (وقوله * فلا مماثل
علم الخلق بوجه من الوجوه * مبالغة في نفي المماثلة (فكانه قال
فلا مماثل علم الخلق اصلا فلا يعتد بما يشعر به من ان المماثلة تحصل
بوجه من الوجوه ولا يتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى
يتأني ما صرح به من ان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع
الاصناف (ومنهم من قال مقصوده ان بين كلاميه تنافيا والتوفيق
بما سأتى (ويعلم من كلام الشيخ ابي المعين ان ما ذكر من معنى المماثلة
معنى لغوي (وبفهم من المواقف انه اصطلاح فلا يقدح فيه عدم
مساعدة اللغة (وقوله * لان النبي صلى الله عليه وسلم * دليل ثان
على فساد قول الاشعرية اذ عدم منع اهل اللغة على ما سبق ايضا
دليل عليه (والظاهر في قوله * والظاهر انه لا مخالفة * ترك الظاهر
لان الظاهر المخالفة (والموافقة هو المال (والظاهر ان المراد
نفي المخالفة بين قول الاشعرية واللغة (ويحتمل نفيها بين البداية
والبصرة وبين الشيخ ابي المعين والاشعرية وبين كلامي البداية
ايضا (وقوله * والا * اى ان لم يكن مراد الاشعرية هذا (اولم
يحمل كلام البداية على هذا * فاشتراك الشبثيين الخ * فلا يرد انه
ينبغي تقديم قوله والا على قوله * وعلى هذا ينبغي ان يحمل الى اخره *
لظنا به من نية قوله * لان مراد الاشعرية * من غير تعلق له بحمل
كلام البداية (ثم في الملازمة نظر لانه لو حمل جميع الاوصاف

قائله الخيالي

م

على

على الاوصاف النفسية ايضا يتدفع لزوم رفع التعدد * قال
ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء * هذا بظاهره تنزيه علمه وقدرته
عن النقصان (فمعنى قوله * لان الجهل بالبعض او العجز عن البعض
انه نقص في علمه وقدرته (ولك ان تجعله تنزيه الله تعالى عن الجهل
في بعض الاشياء والعجز عن البعض (والمراد بالشيء الممكن والا
فالممتنع والواجب خارجان عن القدرة فمسئلة انتزيعه باعتبار العلم
قاصرة لان دائرة العلم اوسع مما ذكره لانه لا يخرج عنه شيء من
الاقسام الثلاثة (ولا يخفى انه لا يجوز خروج ممكن عن العلم والالم يكن
مقدورا اذ يمتنع فعل الاختار بدون العلم (فقابل يرد على عدم خروج
شيء عن العلم انه يجوز ان يكون شيء يمتنع تعاق العلم به فلا يكون
الجهل به نقصا كما ان العجز عن الممتنع ليس بنقص ليس بشيء (ويرد
على عدم خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب فانها لو كانت
مقدورة لكانت حادثة وكما لا يخرج عن علمه وقدرته شيء لا يخرج
عن سمعه مسموع ولا عن بصره مبصر (وكانه لم يتعرض لانه
لا يخلف فيه (وقوله * فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير *
نتيجة للتنزيه واقتباس للآيات الدالة على عموم العلم وشمول القدرة
ولم يقل (لا كما رعم قد ماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا لانهم لا يعبأ
بهم (ومخالفة الفلاسفة في القدرة مطلقا لافي اكثر من واحد
لان الظاهر من القدرة فيما بين المتكلمين صفة يصح معها الترك
والفعل والحكماء ينكرون صحة الترك وهو معنى الايجاب (وكانه
حل القدرة على المعنى المتفق بين الحكماء والمتكلمين وهو ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مقدم الشرطية الثانية محال
عند الحكماء واقع عند المتكلمين (وقوله * لا يعلم بالجزئيات *

رد على الخيالي

م

الاولى لا يعلم الجزئيات كما في كثير من النسخ (لانه يزداد الباء بعد العلم المتعدي الى مفعولين لا بعد العلم بمعنى المعرفة الشاملة للنصور والتصديق والمشهور بين الفلاسفة انهم انكروا تعلق علمه تعالى بالجزئيات (وحققه المحقق الطوسي ان مرادهم انه لا يعرفها على الوجه الجزئي بل بمفهومات كلية متحصرة فيها) وانما انكر الدهرية العلم بذاته لان العلم نسبة يقتضي مغايرة العلم والمعلوم وهو منقوض بعلم كل احد بنفسه (ووجه انه لا يقدر على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد اطاعة او معصية او سفه او عيب وهو تعالى عن جميع ذلك (ودفعه بان هذه الصفات من عوارض مقدور العبد بالنسبة اليه ونحن نقول الموصوف بهذه الصفات الكسب لا الخلق وكونه مقدورا له تعالى باعتبار الخلق تأمل * قال وله صفات * قدم المسند للتخصيص (ففيه على انه لا يشارك صفاته صفات غيره الا في الاسم فهي مختصة به لا يشاركه غيره فيها (وقد نبه باضافة الصفات اليه وجعلها على مغايرتها للذات وثبت انه حي قادر عالم الى غير ذلك بالشرع والعقل (ولا خفاء في ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء واستلزام ثبوتها ثبوت مبادئها (فان اتقان افعاله تعالى كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت العلم له (والشرع كما دل على اطلاق العالم عليه تعالى دل على اضافة العلم اليه (ولما نبى ثبوت صفات على ثبوت الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء على اثبات الصفات (الا انه ينبغي ان يذكر المنكلم والمكون ايضا كانه لم يذكر لها لعدم ورود الشرع بهما (فقول الشارح * لما ثبت انه عالم الخ * انما يثبت

في ثبوت الصفات بثبوت الصفات الحانية (واراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا المشتق فكأنه قال يدل على معنى زائد على الذات الواجب وهو المرجع في قوله لما ثبت انه عالم وانما عبر عنه بمفهوم الواجب لانه فسر الله ما بقا بالذات الواجب الوجود وتذكر زائد يشعر بان كلا يدل على زائد اخر كما صرح به بقوله * وليس الكل الفاظا مترادفة * والاولى ان يقول ان كلا يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لان الزائد يستدعي ان يكون مفهوم الواجب د اخلافي مفهوم كل ولا يخلق فسادا (ومن اليبين ان مأخذ الاشفاق المعنى المصدري وهو ان الصفات الموجودة بل ما يلزمه من الحاصل بالمصدر فقوله * فثبت له صفة العلم * تفريع على ثبوت المأخذ لان المأخذ تنفك الصفة بل لانه يستلزمها واذا ثبت صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك يثبت له صفات موجودة بناء على ان هذه صفات موجودة في المخلوقات (فاندفع ما يقال هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها وانه منقوض بمثل الواجب والموجود (قال لا كما زعم المتزلة * انه عالم لا علم له * ووافقهم الشيعة مع منع بعضهم من اطلاق العالم وغيره من اسماء عليه (ودافع المجانب فان الاطلاق في القرآن اكثر من ان يحصى فكيف ينكر (وقوله * الى غير ذلك * لا يتم على اطلاقه فان جمهورهم اثبتوا صفة الحياة والارادة فيضعف عليهم نفى باقي الصفات تحرزا عن ثبوت القدماء (ولا خفاء في ان الاقرب في ذلك التجوز ان لا يقال العلم عين ذاته (بل يقال

وتشكيز زائد
نسخه

رد على الخيالي
م

لما اطلق العالم عليه تعالى ولا يصح اثبات صفة العلم له تعالى جل
على ما يلزم العلم ويكون اثره من انكشاف الاشياء عليه كما يقال
في الحى والرحيم (ومما لا يشبهه انه لو كان دعوى المعتزلة انه عالم
لا علم له وقادر لا قدرة له لا يلزم كون العلم قدرة وحيوة وعالم وحي
وقادر او صانع للعالم ومعبود المخلوق وكون الواجب غير قائم بذاته
كما سند كره لان جعل العلم عين الذات على هذا سلب العلم لاثبوت
علم عين الذات (وكذا القدرة فكيف يلزم كون العلم عين القدرة
الى غير ذلك) قال * وقد نطقت النصوص بنبوت علمه وقدرته *
حيث ورد اطلاق العالم والعليم والقادر والقدير واطراف العلم
والقدرة اليه تعالى في الكتاب والسنة (قال * ودل صدور الافعال
المتقنة الخ * لان اتقان الفعل في الشاهد يكون بالعلم والقدرة
الموجودتين فيرشد ذلك الى انه كذلك في الغائب اذ لا صارف
عنه) نعم حدوده في الشاهد لا يصح في الغائب فيجعل في الغائب
قدما فلا يردان صدور الافعال لا يتوقف الاعلى الانكشاف
الذي سماه المعتزلة عالمية ولا يتوقف على صفة موجودة قائمة
بالفعل (قال * وكون الواجب غير قائم بذاته * فان قلت كون
العلم عين الذات ان كان بصيرورة العلم ذاتا كان اللازم كونه حيا قادر
عالم صانعا معبودا لمخلوق وان كان بصيرورة الذات علماء كان اللازم
كون الواجب غير قائم بذاته (قلت كون الشيء عين شيء قد يكون
بصيرورة احدهما الاخر وعليه عينية الاثنين بهذا المعنى غير مستحيلة
وقد يكون الاثنين متحدان غير بصيرورة وانقلاب وهذا هو العينية
المستحيلة وكلاهما فيها واللازم لهما ان يكون لازم كل منهما
لان اللازم لا يخلو كون العلم حيا لان الحية لازمة للذات وكون

الذات غير قائم بذاته لان عدم القيام بالذات لازم العلم (قال * ازالة
لا كما زعم الكرامية * هم المشبهة المنسوبون الى محمد بن كرام
يكسر الكاف وهو الذي قيل فيه الفقه فقد ابي حنيفة وحده
والدين دين محمد ابن كرام كذا في شرح المواقف) وارجو ان يكون
قصد الشاعر ان الدين دين نبينا محمد الذي هو ابن الكرام الى آدم
عليهما السلام (ويستفاد من قوله * لاستحالة قيام الحوادث بذاته *
ان الازالية من موجبات القيام بذاته حتى يظن ان قوله * قائمة بذاته *
يستحق التقديم على الازالية تقديم الاصل على الفرع) ولكن
للتأخير ايضا وجه هو ان ذكر الدليل بعد وضع الدعوى (نعم
كون قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات كما يشعر به
(قوله * ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الى ما يقوم به * يستدعي
ان يتصل بقوله * صفات * وكما ان قوله قائمة بذاته يردزعم
المعتزلة في الكلام يردزعمهم في الارادة حيث يزعمون انها حادثة
لا في محمل (وقوله * ولكن مرادهم * اشارة الى ان الرد ليس
في موقعه لانهم لا يقولون انه صفة له تعالى قائمة بغيره حتى يرد
عليهم بقوله قائمة بذاته (وانما يرد عليهم عدة من صفاته لانهم
ينكرون كونه صفة) قال * ولما تمسكت المعتزلة * قد عرفت
ان هذا التمسك لا يتأتى لجمهورهم (وقوله * فاقبال الثمانية *
كما في هذا الكتاب (وقوله * او اكثر * اشارة الى صفات اخر
اختلف فيها من البقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعينين
والجنب والقدم والاصبع واليمين (ولا يخفى ان الاولى ان يقول
فاقبال السبعة او الثمانية او اكثر فيكون فيه استيفاء المذاهب
(او يقتصر على قوله فاقبال الثمانية لانه الذي ذكر في هذا الكتاب

(واشار بقوله * اشار الى الجواب * الى ان العبارة غير واضحة في الجواب (لكن لما قيل ان الجواب التام في المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض وقد اقتصر على الاول ولكن اشار الى ان التعدد فرغ التغاير به يتم الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست متغايرة (لانه يمكن ان يقال المراد كل من الصفات بالنسبة الى الذات وبالنسبة الى الاخرى لاهو ولا غيره فلا يكون اقتصارا على بعض الجواب (او يقال المراد ان كلام من الصفات بالنسبة الى الذات لاهو وغيره فيلزم بطريق لا يقتصر ان يكون كل بالنسبة الى الاخرى ايضا كذلك ذلوكات بالنسبة الى الاخرى غيرها لكانت بالنسبة الى الذات ايضا كذلك لان المغاير للشيء مغاير لما ليس بعين الشيء ولا غيره فيكون البعض الآخر من الجواب بكمال وضوحه كالمذكور فلا يكون ايضا اقتصارا (بل لان العبارة غير واضحة في شيء من الاحتمالين المذكورين (اولا قيل ان استوى العبارة في بيان حكم الصفات (ولذا ذكر قوله * لاهو * والا لمدخل له في الجواب فالجواب مشار اليه ومذكور ضمنا (هذا) لكن في قوله والذا ذكر قوله لاهو والا لمدخل له في الجواب فظهر لانه لو لم يذكر لاهو لتبادر الاعتراف بالعينية والاولى ان يقول ولما تمسكت المعتزلة بان في ذات الصفات اصل توحيد وتمسكت بان في كون الصفات عين الذات كون العلم والقدرة والحياة متحدة وكون الصفة ذاتا ومعبودة الخالق وكون الذات غير قائم بذاته اشار الى تحقيق الصفات بحيث يدفع عنه المحذورات المذكورة فقال وهي لاهو ولا غيره لانه حيث يتكون مقتضيا لذكر لاهو بلا خلاف (اما على ما ذكره

رد على الخبالي

م

قائله الخبالي

م

المشار اليه
نسخه

فلاموجب ان ذكر لاهو بلا خفاء (قال * والنصارى وان لم يصرحوا * ضمن كلامه منع التصريح ومنع اكفارهم حقيقة بانهم كفروا تغليبنا لانه يلزم الكفر لا يكفر ما لم يلتزم (وقيل يكفر اذا كان اللزوم ظاهرا وكان من لزوم كفره عالميا به (فلا يتجه عليه انه يلزم الكفر عليهم لا ينبغي ان يكفروا ما لم يلتزموا (فعل ان اكفارهم بما التزموا بلا شبهة (وهو ما صرحوا به من القول باقداما للثلاثة (ولاحاجة الى الجواب بان آية اكفارهم اقتضت التزامهم لو ثبت توقف الاكفار على الالتزام (ولا يخفى انه كما لزم النصارى ذوات قديمة لزم اهل السنة لانهم ادعوا وجود الصفات وقدمها وان كل ممكن حادث فلزمهم كون الصفات واجبات لذواتها فلزمهم كونها ذوات قديمة مستقلة يمكن انفكاك بعضها عن بعض (والاقانيم جمع اقنوم بالضم وهو لفظ رومي بمعنى الاصل (قالت النصارى انه تعالى جوهر يعنون به القائم بذاته وله ثلاثة اقانيم (وكانهم سمعوا الامور الثلاثة اصولا لانها صفات ينوط بها نظام العالم ووجوده اولانها اصول الالهية (وانما اثبتوا القدماء الثلاثة دون الاربعة مع ان الذات رابعة لان الذات ما لم يؤخذ مع الثلاثة لا يستحق الالهية (وبهذا ظهر ان ما قيل انه ميل من النصارى الى ان الصفة عين الذات (لا يرد عليه انه لا يلازم جعل القدماء الثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد (نعم يرد عليه انه لا معنى حينئذ لانتقال اقنوم العلم لان اقنوم العلم عين الذات (قال * يجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات * فيه انه لا يلزم من القول بانتقال اقنوم العلم تجويز انتقال على الآخرين حتى ثبت ذوات

قائله الخبالي

م

رد على الخبالي

م

رد على الخبالي

م

متغيرة (الا ان يقال تجوز الانتقال على اقنوم العلم بشهد تجوز
الانتقال على الآخرين) على انه بانتقال اقنوم العلم بتعدد الذات
القديمة اكن لا يكون كفرهم للقول بالثلاثة (قال * ولغايل ان يمنع
توقف التعدد والتكرار على التغير * فيه نظر) اما اولا فلما قيل
ان المدعى نفي لزوم تكرار الامور المتغيرة القديمة ولا يقدح فيه
منع توقف تكرار القدماء على التغير (وانما يقدح فيه منع توقف
تكرار القدماء المتغيرة على التغير) ويمكن دفعه بانه منع توقف
التعدد والتكرار على التغير بمعنى جواز الانفكاك لا توقفه على
التغير مطلقا (وحاصله ان القدماء المتغيرة كما يلزم التصاري
لان الانفكاك يدل على التعدد والتغير يلزم اهل السنة ايضا
لان التعدد والتغير لا يتوقف على الانفكاك بل يوجد التغير
مع عدم الانفكاك كما في الاثنين والواحد) وليس المشكال مبنيا
على تفسير الغير بما يمكن انفكاكه بل بناء على انه يلزم التصاري
تغير القدماء بدليل انفكاك البعض عن بعض والانفكاك يدل
على التغير والاثنية (وبهذا اندفع ايضا انه قد عني الغير
في هذا المقام) فلا يرد قوله بعد هذا * فان قيل هذا في انظار
رفع التقيضين الخ * واما ثانيا فلان جواب شبهة المعتزلة من
لزوم تعدد القدماء للقول بوجود الصفات منع استلزام القول
بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف التعدد على التغير
بالمعنى المذكور فالكلام عليه بالمنع مقابلة المنع بالمنع بل منع السند
نعم لو ابطال توقف التكرار على التغير لكان موجها (قال * للقطع
بان مراتب الاعداد من الواحد الى الاثنين والثلاثة الى غير ذلك
متعددة * يناقش فيه اولا بان الواحد ليست من مراتب الاعداد

قائله الخبالي

م

وثانيا

وثانيا بان مراتب الاعداد ليست بعضها جزءا من بعض اذ قد تقرر
ان المراتب مركبة من الوحدات فالعشرة مثلا مركبة من وحدات
متكررة لامن خستين اواربعة وسنة (وهذا مع كونه كلاما على
السند) يمكن دفعه بان جعل الواحد من مراتب الاعداد تغليب
او بناء على مذهب من جعل العدد ما يقع في العد فيكون الواحد
عددا (وبانه جعل الواحد والاثنين والثلاثة متعددة) وكذا
الواحد والثلاثة الى غير ذلك من الواحد والاثنين والثلاثة والاربعة
(مع ان البعض الذي هو الواحد جزء من البعض الذي هو غير
الواحد من الاثنين والثلاثة الى غير ذلك) (قال * وايضا لا يتصور
تضاعف الخ * يعني النزاع فيه نزاع في البديهي) والاستدلال عليه
معارضة بالبديهة (قال فالاولى فيه اشارة الى اول ما ذكرنا على
منع توقف التكرار على التغير) (قال * وان لا يجتزأ على القول
بكون الصفات واجب الوجود لذاتها * لا يقتصر الجرة على
كونها خلاف الاولى) بل هو غير صحيح (فكان استعمال الاولى
في عدم الجرة رعاية ادب المسايخ) (وكون مراد من قال الواجب
الوجود لذاته هو الله تعالى ما ذكره يكاد لا يساعد على عبارته
لان ضمير لذاته الى الموصول في الواجب فكما ان حمل الله تعالى
عليه بحمله واجبا لذاته حمل الصفات عليه بحملها واجبة
لذواتها) (نعم او كانت العبارة الواجب الوجود لذاته الله هو
الله تعالى وصفاته كان المعنى ما ذكره) (وجعل هذه العبارة
بهذا المعنى مما لا يرضى به الامتعسف في التأويل) (وفي قوله *
ولا استحسان في قدم الممكن * انه يستحيل عند منكر الايجاب
الذي يدعى كونه فاعلا مختارا) (ولهذا حكم بان كل ممكن حادث

وقوله بل يقال هي واجبة
لا غيرها بل لا ليس عينها
ولا غيرها لا محل له بعد التجاوز
عن الاعين والا غير هي يقال
هي واجبة لذات الواجب
نسخه

(قال * واصعبه هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات * لكن صعبية وجود الصفات عند المعتزلة لتكثر القدماء دون الفلاسفة فانه لاصعبية له عندهم لذلك (بل وجه الصعوبة انه لو كانت الصفات موجودة لكان الواجب فاعلا وقابلا معا وهو باطل عندهم) ونوقش في نفي الكرامة قدم الصفات بانهم قالوا يقدم المسببة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم) والمشهور انهم قالوا بحدوث الكلام (قال * فان قيل هذا في الظاهر رفع للنقيض وفي الحقيقة جمع بينهما * يمكن بيانه من وجهين احدهما ان الغير نقيض العين كما ينسب سلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها سواء كان نقيضا بمعنى السلب او بمعنى العدول وسلب الغير يستلزم ثبوت العين لها (وثانيهما ان سلب هو عن الصفة الموجودة يستلزم العدول وثبوت ذلك السلب (وكذا سلب الغير يستلزم ثبوت وهو سلب سلب هو فيلزم اجتماع سلب هو وسلب هو) لكن في كون قوله * وهي لاهو وغيره * في الظاهر رفع للنقيضين نظر انما يكون كذلك لو كانت قضية سالبة بحسب الظاهر اما لو كانت معدولة لان الظاهر من لاهو وغيره العدول كما ان الظاهر من اللاكاتب العدول كانت بحسب الظاهر جمع للنقيضين وهو لاهو ولا غيره لان لا غيره في معنى لاهو وفي الحقيقة رفعهما (قال * فلما قد فسروا الغيرية الخ * وبس هذا التفسير مبني على اصطلاح منهم بل ادعائهم انه مقتضى اللغة والعرف ان يقال بس في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة (ورد بان المراد بالغير ههنا فردا اخر من نوعه والالزام ان لا يفسر بوجه

٣ وقوله لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو الآخر الظ فيه لان الشيء ان لم يكن هو الآخر فهو غيره وادفعوه عنه واجمع بين النقيضين مع استحالة يستلزم تعدد عين نسخة

بل امتعة البيت وبان القدرة غير زيد اتفاقا لان العرض غير المحل اتفاقا كما سيجي (قال * فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال * هذا البيان يستدعي ان لا يكون شيء من القدمين متغايرين فلا يكون الا فلاك مع قدمها متغايرة ولا العقول (وزيد لدفع المثال الاول ان المراد اما كان الانفكاك بحسب الوجود او الخير (وفيه انه لو كان كذلك لم يقتصر وا في الاستدلال على ما ذكره وابل كانوا متعرضين ان الذات والصفات لا يمكن انفكاكهما في الخير لامتناع الخير عليهما) ويعتذر بانه ترك التعرض لظهوره (ثم نقول لو تم ما ذكره لزم ان لا يمتنع تعدد القدماء اذ لا يكون القدماء متغايرة (فالوجه ان يقال فان ذات الله تعالى يقتضي صفاته ويمتنع انفكاك كل من المقتضي والمقتضى عن الآخر وكذا يمتنع انفكاك كل من امرين آخرين يقتضيهما امر واحد عن الآخر (قال * والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونها اذ هو منها * اي بعض منها * فعدمها عدمه * اي عدم العشرة عين عدم الواحد منها اما في ضمن واحدا اي واحد كان واما في ضمن جميع الاحاد الى غير ذلك لكن * وجودها وجوده * لا مطلقا بل في ضمن جميع الاحاد لان وجود الكل وجودات الاجزاء كلها لا وجود جزء منها (ومن الذين ان المراد بوجود العشرة والواحد التحقق في نفس الامر بمعنى ان يكون نفس الامر نظرا لنفس الواحد والعشرة لا وجودهما لانها ليسا بموجودين (وفي قوله * فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور * لا يقال فيه بحث من وجهين (احدهما انه ان اراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة

المعينة فبطلانه بين (وان اراد قيام الذات مع قطع النظر
عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين الجزء والصفات المحيثة في ذلك
(وثانيهما ان هذا لا يتم في الصفات المحدثه اللازمة للذات
(لانا نقول المراد امكن قيام الذات بدون الصفة نظرا الى ذاته
(وهذا ممكن في الصفات المحدثه اللازمة (وان اورد انه كذلك
الصفات القديمة والجزء بالنظر الى الكل فهو بعينه ما ذكره الشارح
على ان الصفة اللازمة المحدثه لا يتحقق عند الاشعري
اذ الاعراض لا تبقى زمانين (قال * لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك
من الجانبين * لا يقال التردد قبيح لانه تقرر من قوله * بخلاف
الصفة المحدثه فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور
فيكون غير الذات * ان المراد الاكتفاء بجانب واحد (لانا نقول
كلامه مماثل لان قوله * والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه
بدونها وبقاءها بدونه * يدل على انه لا يكفي امتناع الانفكاك
من جانب واحد فيجوز التردد (قال * وان اكتفوا بجانب
واحد زمت المتغايرة بين الجزء والكل * اى غير الجزء الاخير
(وايضا يلزم عدم مغايرة العرض اللازم لمحل ٧ وجواز وجود الذات
بدون الصفة لا يتم مع قيام دليل اقيم عليه فلا يسمع من غير
ابطلاله (وايضا الصفة مقتضى الذات فكيف يجوز الذات
بدونها (قال * لا يقال المراد امكن تصور وجود كل منهما
مع عدم الآخر واوبالعرض * يعنى المراد امكن فرض وجود كل
منهما مع عدم الآخر (ولم يبين عدم امكن وجود الذات بدون
الصفة لان معرفة الحاصل يتكفله اذ مع عدم اعتبار اضافة الذات
الى الصفة لا يمكن وجودها بدونها (اولاهما عنه لانه يكفي

٧ وقد عرفت ما فيه
نسخه

في نفي المغايرة بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة لان
المقبر في المغايرة الانفكاك من الجانبين (وانما تعرض لامتناع
انفكاك الجزء عن الكل مع الغناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن
الجزء تصحهما لما نسبته الى ظهور الفساد من قولهم ان الواحد
يمنع بدون العشرة (بقى ان قوله * بخلاف الجزء مع الكل *
لا يتم اذ كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان ثبوت
الجزء لحفاء كونه جزءا له (وانه مع اعتبار الاضافة يمنع انفكاك
كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس الامر (فلا وجه
لاعتبار صحة الانفكاك بحسب الفرض (قال * فان قيل لم لا يجوز
ان يكون مرادهم * لا يصح ان يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم
الغيرية بما سبق (الا ان لا يجعل هذا التفسير من الاشاعة بل من غيرهم
لاصلاح كلامهم (ويفهم من قوله * فانه يشترط الاتحاد بينهما
الح * ان اشتراط الاتحاد لصحة الحمل واشتراط المغايرة لافادته
مع ان صحة الحمل متوقفة عليهما سواء اذا حمل اتحاد المتغايرين
في المضموم بحسب الوجود (وما يقال ان مجرد التباين بحسب
المفهوم غير كاف في الافادة فعليه ان يشترط لهما مع التباين عدم
اشتمال الموضوع على المحمول اذ لا يفيد الحيوان الناطق ناطق
غير متجه لانه لم يدع (الا ان الافادة يتوقف على التباين وهو لا يستلزم
دعوى كفايته فيها (نعم يتجه انه لا يتوقف افادة الحمل الاعلى التباين
ذهنا لا على التباين بحسب المفهوم (والتباين ذهنا يحصل
بالملاحظة بوجهين فيفيد قولنا الانسان بشر اذا لوحظ الانسان
بالحيوان الناطق والبشر بالضحك (قال * قلنا هذا انما يصح
في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لاني مثل العلم والقدرة *

رد على الخيال

وايضاً هذا يؤدي الى كون الصفات عين الذات كما هو مذهب
المعتزلة وغيرهم (قال * فلو كان الواحد غيرها لكان
غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه * يعني لانه
من العشرة والعشرة لا تكون بدونه على ان ان مكسورة نافية
فالعشرة لا تكون غير الواحد فلو كان الواحد الذي ليس العشرة
غيره غيرها لكان غير نفسه لان المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره
(وكثيرا ما يروى ان مفتوحة فهو حينئذ عطف على ضمير كان
(وقوله * بدونه * على خبر كان فيكون الحاصل لكان كون العشرة
بدون الواحد (فن قال فتح ان تصحيف لعدم امكان عطفه على ما
سبق الابطاحل تقدير وزم ان يكون العشرة بدونه فقد غفل (وكان
قوله * ولا يخفى ما فيه * اشارة الى ان لا فرق بين الجزء والكل
والحل والعرض والعالم والصانع في انه يمتنع الانفكاك من احد
الجانبين فكيف يعد جعل الجزء غيرا من الجهالة (وما يقال انه
اشارة الى ان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي
النفسية حتى يلزم من مغايرته للشيء مغايرته لنفسه وبالجمله غاية
الشيء للشيء لا يقتضي مغايرته لكل جزء من اجزائه حتى يلزم
من مغايرة الواحد للعشرة مغايرته لنفسه فنظهر ضعفه بما قررناه
لك فاحسن التأمل * قال وهي صفة ازلية * تأنيث ضمير العلم
باعتبار خبره (ومن لا يعرف القاعدة يحتاج الى تأويله بارجاعه
الى صفة العلم (واخذ الازلية في تعريفات الصفات يوجب
الاستغناء عن ذكر الازلية في قوله * وله صفات ازلية * وفيه
ذكر المعلومات في تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة العلوم
على العلم (ولك ان تقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدري

رد على الخبالي

م

رد على الخبالي

م

لا العلم بمعنى الصفة الموجودة (وان تقول ان التعريف العلم الله
والمأخوذ في التعريف مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغنى عنه
بما عرف به العلم سابقا (وينتقض التعريف بالسمع والبصر (الا ان
يقال لو كان الاحساس مندرجا تحت العلم فالسمع والبصر داخل
في العلم وان كان مبايناه فالسمع والبصر ليسا ما به ينكشف المعلوم
بل ما به ينكشف المحسوس (وكما ان علمه تعالى ازل في تعلقه بما يجب
ان يعلم في الازل ايضا ازل اذ تنزه تعالى عن الجهل بشيء في الازل
نعم تعلق علمه بالحادث باعتبار انه حدث حادث (وانما قدم العلم
على القدرة لانه حاكم على القدرة واهم هذا لا يقع من القادر العالم
ما يقدر عليه مما لا يوافق الحكمة (والعلم ليس تحت القدرة ولهذا
يعلم ما ليس مقدورا (لان العلم اعم من القدرة (وقد عرفت وجهه
تقديمهما على الحجة * قال وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات
عند تعلقها بها * هذا البيان لا يوافق مذهب اثبات التكوين
لان المؤثر في المقدور التكوين عند مثبتته لانه يتمسك في اثباته
بان القدرة ليس اثرها الا صحة المقدور من الفاعل فلا بد من صفة لها
تؤثر في المقدور فيؤثر بان اتأثير في المقدور بمعنى جعله ممكن
الوجود من الفاعل (وحاصله صحة التأثير في المقدور (ولا ينفع
التأويل لان قوله عند تعلقها بها يدل على ان التعلق حادث وصحة
التأثير للفاعل ازلية وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة ازلية
(والتزاع في ان التعلق ازل او حادث انما هو بين النفاة للتكوين
فان بعضهم جعلوا التعلقات حادثة وقت وجود المقدور
وبعضهم جعلوها قديمة بمعنى انها تعلقت في الازل بوجود المقدور
فيما لا يزال (والملائم لهذا المذهب ان يقال تؤثر في المقدورات على

وفق تعلقها بها * قال وهي صفة ازلية توجب صحة العلم *
لا نفس صحة العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة
اذ لو كانت نفس صحة العلم والقدرة لكان وصفه تعالى بالحياة
وصفاته بحال المتعلق ويكون معنى كونه حيا انه صحيح العلم والقدرة
(ولما كان لجعلها صحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع
والكلام وجه مع ان شيئا منها لا يكون لغير الحى) وهذا بيان بدع
سخ في هذا المقام (ولم يقل توجب صحة العلم والقدرة لانه يكفي
ما ذكره في تعيين الحياة) وليس المقصود اسدياء ما يوجب (والا
لم يصح الاكتفاء بالعلم والقدرة كما عرفت) واورد الشارح في شرحه
للكشاف في تفسير آية الكرسي انه لا يصدق تفسير الحياة بصحة العلم
والقدرة على غير حياة ذوى العلم (ولا يصح الجواب عنه بانه
تفسير حياة الواجب والافتسير حياة غيره باعتدال المزاج النوعى
او ما يتبعه من قوة الحس والحركة او غيرها لانه يصدق على غير
حيوته تعالى من صحة العلم والقدرة من غيره) بل الجواب منع عدم
صحة العلم لغير ذوى العلم من الحيوان فليكن عدم العلم مع امكانه لما منع
قال * والقوة وهي بمعنى القدرة * فذكرها للتنبيه على الترادف
واذن الشرع باطلاقه على القوى العزيز فالاولى جمعها مع القوة
(ونحن نقول وبالقوى الاعتصام ان القوة بمعنى نفي الضعف
في جميع ما يتعلق بذاته من العلم والقدرة وغيرهما) نعم الكلام
في انها صفة موجودة منافية للضعف بها كمال صفاته او امر
اعتبارى (ويؤيد جعله راجعا الى القدرة حضور الصفات في الثمانية
قال * والسمع وهي صفة تتعلق بالسموعات * ليس مقتضرا
في بيان صفة السمع على هذا القدر بل له ثمة (وهو قوله * فتدرك بها

ادراكا تاما الخ * فانه من ثمة بيان السمع والبصر لا مجرد البصر
(يشهد به قوله * ووصول هواء * فلا يرد انه يصدق على صفة العلم
لانه يتعلق بالسموع لكن لا ينكشف السموع به انكشافا تاما ومبنى
اثبات صفة السمع والبصر على ان البصر والسمع حالة اتم حين
الابصار والسماع منها حين العلم بالسموع والمبصر من غير سمع
وابصار فعمل انهما صفتان مغايرتان للعلم (وهذا مذهب الجمهور
من المعتزلة والكرامية والحكماء الاسلاميون والكعبى وابو الحسن
البصرى يميلونهم نفس العلم الا ان العلم يتعلق بالمحسوس احدهما
اتم من الآخر) ولا يخفى ان اسباب اثبات السمع والبصر يوجب
اثبات صفات آخر بازاء باقى المحسوسات ولا مندرجة عن اثباتها
تحرزنا عن التحكم (الا انه لما لم يرد اطلاق الشم واللمس والذوق
عليه تعالى كف عن البحث عنها) وقوله * لاعلى سبيل التخييل *
يعنى ليس علمه تعالى بالسموع والبصر على سبيل التخييل لان بها
على سبيل التخييل لغيتها عما عن الحس ولا يغيب المحسوس عنه
تعالى (وفيه ان ذلك مادام المحسوس ظاهرا اما بعد عدمه فنسبته
اليه تعالى نسبه قبل الوجود فينبغى ان يكون علمه تعالى به
كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الاحساس) واما نفي كونه على
سبيل التوهم فلعله استطراد اذ لا مدخل للتوهم في المحسوس
بل هو ادراك معنى متعلق بالمحسوس بقى ان المعنى الجزئى المتعلق
بالمحسوس يدركه تعالى باى صفة (ولا يبعد ان يقال جهلوه
مدركا بصفة يدركها ذلك المحسوس لانه متعلق به فالمراد
بصفة تتعلق بالسموعات مع ما يتعلق بها) وكذا قوله *
المبصرات * فحينئذ يكون ذكر (قوله * لاعلى سبيل التوهم *

في موقعه (وما اشكل على ارجو من الله ان يفتح على الجواب
لولم يكن الصواب انه لا يجب ادراك المبصر بالباصرة (ويجوز
ادراكه بالسامعة الا انه جرى عادة تعالى باقامته ادراكه عند
استعمال الباصرة (فعلى هذا لا يتوقف انكشاف المبصر عليه
تعالى على صفة البصر بل يصح ان ينكشف عليه تعالى بالسمع
فلم لا يجوز ان يكون صفة التي بها يدرك المحسوس هو البصر
او السمع (ولا استدلال بورود السمع والبصر لانه لا يوجب
الاقيام السمع والبصر بالمعنى المصدرى بذاته تعالى (واما
ان ذلك القيام مستند الى صفتين او الى واحدة فلا (قال *
ولا يلزم من قدمهما قدم المحسوسات والمبصرات * لا يخفى
ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات ازلى وتعلق قدرته تعالى يجوز
ان يكون ازليا (واما تعلق السمع والبصر فليس الابعاد وجود
المسموع والمبصر (فأيوهمه قوله من ان عدم منافاة قدم العلم
لحدوث المعلوم بناء على حدوث تعلقه (ليس بذلك) لانه مبني
على انه يمكن تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده (الا ان يقال ارادانه
لا يلزم من العلم بالمعلوم الموجود باعتباره موجود قدم هذا
المعلوم الموجود لان التعلق حادث وبيان ذلك ان لعلمه تعالى
بالموجود الحادث تعلقين تعلق قبل وجوده وهو ازلى وتعلق
بعده وهو حادث (قال * وهما عبارتان * اى كل منهما عبارة
* عن صفة في الحى توجب تخصيص احد المقدورين في احد
الافاق بالوقوع * وكأنه اراد بذلك الحى الاشارة الى انه لا بد لها
من الحياة (لكن لاجهة لتخصيصها بالارادة والمشيئة لان ما سوى
الحياة كذلك (ولا لتخصيص بالحياة اذ لا بد من العلم ايضا (والاشارة

الى

الى انه لا بد من القدرة (وقد حصلت (بقوله * احد المقدورين
(وقوله * مع استواء نسبة القدرة الى الكل * زايد على التعريف
اشارة الى دليل اثباتها (وهذا القدر لا يتم بل لا بد من ان يضم
اليه استواء نسبة الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين
ايضا حتى تثبت (مع ان استواء نسبة التكوين غير مسلمة عند
مثبتة بل يثبت بان نسبة القدرة الى الجميع على السواء فلا بد من
التكوين (واستواء نسبة العلم ايضا واضح (فلو ضم اليه لاستغنى
عن (قوله * وكون تعلق العلم تابعا للوقوع * ووجه ما ذكره
ان العلم بالوقوع تابع للوقوع فعلمه تعالى بالوقوع لا يكون مرجحا
للولوع لانه تابع تعيينه للوقوع وتعيينه للوقوع لمرجح (واورد
عليه انه فليكن المرجح العلم بمصلحة فيه (والكل في قوله *
مع استواء نسبة الكل اليه * عبارة عن كل المقدورات والافاق
(واورد عليه ان نسبة الارادة ايضا الى الكل سواء فلا بد لكل
من تعلقاتها الخصوصية من مرجح ويتسلسل (واجيب بان تعلق
الارادة لا يتوقف على مرجح يحكم به العقل الحاكمة بان الهارب
من السبع لا يريد احد الطريقين المتساويين من كل وجه لمرجح
(وكذا العطشان لا يريد احد القدرتين المتساويين من كل
وجه لمرجح (قال * وفيما ذكر تنبيهه على الرد على من زعم *
رد الحدوث يجعلها من الصفات الازلية (ورد العدمية بعدها
من صفات لا هو ولا غيره (والصفات العدمية لا يوصف به
(ورد كونها امر اباؤها ذكرت مقابلة لصفة الكلام فلا يندرج
فيها ما هو تحت صفة الكلام (ولا يلزم على من جعلها سلبا
انه يلزم ان يكون الحجر قادرا لان تصافه بتلك السلوب لان الحجر

٧ هذا غير واضح لان العلم بالوقوع
البعض دون بعض حاصل
وانما المساوى هو العلم التصورى
فاحفظه فانه ثمرة العود والعود
احمد

تعريض الخيال

في افعاله مغلوب لانه ليس فاعلا بالاختيار (ولا انه كيف يكون
هذه السلوب مريحة وهي بالنسبة الى الكل على السواء لان هذا
القائل اثبت المشية فليكن هي المريحة (وما ذكره ان ارادة
الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب ذهب اليه
التجار ولم يفصل بين ارادة فعله وفعل غيره وما ذكره ان ارادته
فعل غيره انه امر مذهب الكمي وعنده ارادة فعله العلم بالمصلحة
كذا في المواقف (ففي ما ذكره خلط مذهب بمذهب) وتحرير ما
ذكره في بيان كونها امرا انه لو تعلق ارادته بفعل المكلف لكان
الفعل عنه واقعا من غير قدرته على الترك فيكون امره امرا بما
لا يدخل تحت قدرته (وهذا الاستدلال مبني على ان هذا الامر
لا يجوز تخلف المراد عن ارادته تعالى ولو كان يجوز لم يصح منه
هذا الاستدلال (فن قال الملازمة في قوله ولو شاء لوقع غير مسلمة
عندهم لكن الكلام على التحقيق لا يحصل لكلامه) قال
* وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق * وكذا
العدول عن لفظ الرزق الى التزويق (مع داعي مناسبة للتخايق
(قال * هو صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب
من الحروف * وصف القرآن بالمركب من الحروف تصريحا
بما اريد من القرآن من اللفظ لانه مشترك (والتميز عن الصفة
الازلية ليس خصوصا بالقرآن بل يشمل سائر الكتب والاحاديث
القدسية الا انه لما كان بحث الكلام اخص بالقرآن خص
الكلام به (وظاهر بيانهم ان الصفة الازلية هي المعاني القرآنية
المعبر عنها بالانفاظ القرآنية (وظاهر ان ذات فرعون وهامان
واما الهما ليست قائمة بذاته تعالى بل الفهم به العلم بهذه المعاني

رد على الخيال

م

او قدرة

او قدرة التمييز عنها واظهارها (فهو اما راجع الى صفة العلم كما
قيل او الى صفة القدرة كما يمكن ان يقال (فالظاهر ان صفة
الكلام لا تنكشف بهذا البيان (بل ينبغي ان يحال علمه الى الله
تعالى ويعترف بان له كلاما قائما بذاته لا يعرف كيف قام بذاته
(قال * وذلك ان كل من يأمر وينهى ويخير * كانه ذكر الثلاثة
على سبيل التمثيل (والا فالقرآن لا ينحصر فيها اذ منه التنداء
والاستفهام حتى قيل كلامه تعالى اقسام خمسة بل منه التعجب
والتنبي والترجي (والقول بان التنبي والترجي يستحيلان منه تعالى
(مع انه يوجب تنبي الاستفهام ايضا مندفع بان القرآن زل على
لسان العباد (قال * ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة *
لادلالة على المعنى الذي يجده المخبر او الامر او الناهي بالكتابة
بل بعبارة افادها الكتابة (قال * وهو غير العلم * اي المعنى
الذي يجده المخبر غير العلم والذي يجده الامر غير الارادة (ولذا
اكتفى في اثبات الاول بذكر الخير وفي اثبات الثاني بذكر الامر
(فلا يريد ان مغايرة الاخبار للعلم لا يفيد مغايرة الكلام مطلقا
للعلم (وان مغايرة الامر للارادة لا يكفي في مغايرة مطلق الكلام
لهما (ولم يذكر ما يدل على المغايرة في التنهي وهو ان المعنى
الموجود في التنهي غير الكراهية لانه قد ينهى عما لا يكرهه
كن ينهى عبده عن شيء ولا يريد انتهاؤه قصدا الى اظهار
عصيانه اعتمادا على المعرفة بالمقايضة (لا يقال جرى
على ان التنهي هو طلب الكف فالتنهي ايضا كالامر في ان فيه
ارادة فعل (لانا نقول على هذا يدخل التنهي في الامر (فلا حاجة
الى ذكر قوله * وينهى * وفيه ما يفيد تأمل تعرف (وما يقال

كيف يكون قائما
نسخه

قائله المحشى صلاح الدين

م

ان ما ذكر لا يدل الاعلى مغايرة الكلام للعلم اليقيني لا للعلم المطلق
اذ كل عاقل تصدى للاخبار بحصول في ذهنه صورة ما خبر به
بالضرورة (على انه لا يتم في شأنه تعالى) وقياس الغائب على الشاهد
لا يفيد (لبس بشئ لان من ينكر الكلام النفسى يجعل الامر القائم
بالنفس في صورة الاخبار اعتقاد مضمون الخبر وينكر ان يكون
هناك امر وراءه حتى يسمى كلاما نفسيا ولا يجعله لصورة الخالي
عن الاعتقاد (واذا ثبت امر اخر وراء العلم في الخبر ووراء الارادة
في الامر) فلم يبق وجه لانكار الكلام الذى ثبت في شأنه تعالى
بالتواتر عن الانبياء (فلا يحصل اقوله * وقياس الغائب على الشاهد
لا يفيد * اذ لبس اثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر) والمقصود
من بيان مغايرة الكلام النفسى للعلم والارادة ان لا يبقى لنى ما ثبت
بالتواتر سبيل ولا يبقى ادعوى الاضطراب الى التأويل بحال (نعم
ما ورد على ما استدل على مغايرة الامر للارادة من انه لا امر هنا
بل صيغة الامر فقط من خبر تحقق حقيقته قوى) ويجرى مثله
في الاخبار عما لا يعلم من انه ليس هنا الا مجرد لفظ الخبر من غير
حقيقته (على انه يرد انه لو لان الامر يستدعى الارادة كيف يعذر
في ضرب العبد من يأمره بما لا يريد لثلا يمثل فيعذر لانه لو لا انه
يفهم من مخالفة أمره انه خالف ما هو يريد لا يعذر في ضربه
اذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق ارادته (قال * اتى زورت
في نفس مقالة * اى قومت وحسنت كذا في القاموس
زوفى الاستدلال به وبقوله صاحبك نظر لجواز ان يكون عبارة
عن اللفاظ المخيلة المرتبة في النفس (قال * والدليل على ثبوت
صفة الكلام اجماع الامة * فيه بحث اما اولا فلان المعترلة

لم يفتروا بثبوت صفة الكلام فكيف ينعقد الاجماع مع مخالفتهم
(ويمكن دفعه بان لبس المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام
بل اجماع الامة على انه تعالى متكلم (فقوله * انه متكلم * معمول
الاجماع وتواتر النقل على سبيل التنازع) يشهد به ما سبأ في
في تحقيق الخلاف بيننا وبين المعترلة من قولنا ودليلنا ما مر انه
ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء انه متكلم ولا معنى له سوى انه
متصف بالكلام (على ان المراد ثبوت الاجماع قبل ظهور مخالفتهم
(واما ثانيا فلان ثبوت الاجماع بالشرع والشرع يتوقف على
ثبوت الكلام (قال الشارح في تلويح ثبوت الشرع يتوقف
على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه (وقد سبق
في الشرح ايضا في شرح قول المصنف الحى القادر السميع العليم
الح ايضا ان الشرع يتوقف على كلامه (ويمكن دفعه بان
الاجماع يتوقف على صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله
(لا تجتمع امتي على الضلالة) وصدق لا يتوقف على الكلام بل
على المعجزة سواء كان كلاما او غيره (قال * وتواتر النقل عن الانبياء *
والنبي واجب الصدق سيما وقد بلغ خبرهم حد التواتر (لا يقال
لم يثبت الا انه متكلم اما ان الكلام صفة موجودة فلا (لانا نقول
الحصم لا ينكر وجود الكلام (واذا لا يرضى بقيامه به تعالى لحدوثه
مع الله لا مانع من قيام الصفات الاعتبارية الغير الازلية به تعالى
قال * فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية * بظاهره متفرع على قوله
* والدليل على ثبوت صفة الكلام * فانه تربع بملاحظة دلة باقى
الصفات (ولك ان تجعله فرعا لجمع ما سبق (قال * ولما كان في اثلاثة
الاخيرة زيادة نزاع وخفاء الخ * يستفاد منه ان الداعى الى تفصيل

الكلام في مسألة الكلام زيادة النزاع والخفاء (وهو بعيد
اذ المقصود من التفصيل اثبات الكلام النفسي ونفي كونه مخلوقا
الآثرى انه بين الشارع كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع (وايضا
المتبادر من اثبات صفة الكلام اطلاق المتكلم او الكالم عليه تعالى
ففيه فيه ان الاسم هو المتكلم (وتكرار الإشارة الى التكوين
والارادة لتقرير ان الفاعل بالتكوين يثبت الارادة ايضا لان الظاهر
ان كلامهما يغني عن الآخر (ولا يخفى لطف قوله * وفصل الكلام
بعض التفصيل (قال * ضرورة امتناع اثبات المشتق من غير قيام
مأخذ الاشتقاق * وهو التكلم المستلزم لقيام الكلام (والمعتزلة
يسلمون وجوب قيام التكلم به وينكرون استلزامه قيام الكلام فانهم
يجعلون التكلم بمعنى ايجاد الكلام في محالها (اورد عليهم بانه
يخالف اللغة ولا ضرورة تدعو اليها (ولهم ان الكلام صوت
مكيف بالاعتماد على الخارج (والصوت كيفية تعرض للهواء حين
تموجه من قرع او قلع عنيف فليس التكلم الا احداث الكلام
في الهواء فلا يكون الكلام قائما بالتكلم ويكون قيامه بالتكلم وهما
من العوام لعدم اطلاعهم على حقيقة الامر * قال ضرورة امتناع
قيام الحوادث * الاولى لامتناع قيام الحوادث لان الامتناع ليس
ضروريا (الا ان يراد كونه من ضروريات الدين (قال * ضرورة
انها اعراض حادثه مشروطة حدوث بعضها بانقضاء بعض *
فالمقتضى حادث لا نقضه (والمسبوق به كذلك لانه مسبوق به
والرد على الحنابلة ظاهر (واما المشهور من الكرامية انه حادث قائم
بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحادث به تعالى (وغاية التوجيه
ان يقال * لثبوتين * تفيد الكرامية (واعل السارح اطلع

يمكن ان يقال اراد ببعض
التفصيل وصف الكلام بانه
صفة له ازيله مع انه سبق
ولا خفاء في انه لزيادة النزاع

وان الارادة
نسخه

المورد الخبالي

م

على فرقة من الكرامية موافقة للحنابلة (واعلم ان ترتيب القيود
في كلام المصنف على وجه يغني المتقدم عن المتأخر فان كون الشيء
صفة له تعالى يغني عن الوصف بالازلية لان وصفه لا يكون الا
كذلك والازلية تغني عن الوصف بانه ليس من جنس الحروف
والاصوات (فالاولى ان يقال متكلم بكلام ليس من جنس الحروف
والاصوات ازلى هو صفة له (وبالجملة في قوله * صفة له * رد
على المعتزلة (وفي قوله * ازيله * رد على الكرامية (وفي قوله
ليس من جنس الحروف والاصوات * رد على الحنابلة (قال * الذي
هو ترك التكلم * فتعريف الكلام بالسكوت يستلزم الدور (قال
* هي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة الخ * الافة
لا تنحصر في عدم مطاوعة الآلات بل قد تكون بعدم الالة اما
بحسب الفطرة او لعارض (وضعف الالة لعدم البلوغ ايضا
فطري (فلا يحسن مقابلة عدم المطاوعة بحسب الفطرة
والكلام مطلقا صفة منافية للسكوت (والكلام بالآلة
لا كلامه تعالى صفة منافية لعدم مساوغة الالة لتزهد عن الالة
وذلك بين (قال * فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي *
يعني ان هذا الحكم انما يتحقق بناء على الكلام اللفظي (فكلمة على
بنائية وليست صلة الصدق (وهذا منع للمدعي بمعنى طلب الدليل
عليه (وهو موجه قبل الاستدلال (او كلمة على صلة الصدق
(وقوله * وهذا اشارة * الى قوله * صفة منافية للسكوت
والآفة * ولو قال وهذه لكان اظهر (وبالجملة المقصود ان
هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه من الكلام النفسي (وقوله
* اذ السكوت والحرس انما يتنافى اللفظ * الاولى فيه انما يتنافى

اذ لافة قد تكون
نسخه

اللفظة فتأمل (قال * والله تعالى متكلم بها أمرناه مخبر * ذكر
الثلاثة لبس لا تحصار الكلام في الأمر والنهي والخبر بل على
سبيل التمثيل لانه يكفي للتبني على ان تكثر الاسماء له تعالى لبس
باعتبار تكثر الصفات كيف وقد قيل كلامه تعالى خمسة هي
الثلاثة المذكورة والاستفهام والنداء (وكون الاستفهام كلامه
تعالى على لسان العباد والا فهو منزوع عن الاستعلام (وحينئذ
يزيد على الخمسة لوجود التعجب والتعجب والترجي ايضا (واشار
الشارح بقوله * يعني انها صفة واحدة الخ * الى دفع الاستفهام
عن قوله والله متكلم بها بما سبق من السابق لاثبات الصفات
(وهذا لاثبات الوحدة (ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء
والاضافات (ويمكن توجيه آخر هو انه اشارة الى انه متكلم بصفة
الكلام لا بذاته ولا بألفه وجارحة (قال * لما ان ذلك البق يكمال
التوحيد * لان كمال التوحيد ان لا يكون لما سواه مدخل في تحقق
شيء (فالقول بوجود الصفة لا يائق الا على قدر الضرورة
(والاولى ان يقول ولا دليل لان رعاية الابق يكمال التوحيد
انما توجب نفي تكثر الدليل عليه فلا تستقل بنفي الكثرة بدون
انتفاء الدليل (نعم انتفاء الدليل يستقل بنفيها لانها خلاف
الاصل لا يصار اليها الا لدليل (ولا يخفى ان انتفاء الدليل على
تكثر كل منها في نفسها لا يوجب وحدة كل منها في نفسها (فالواجب
ان يقال ولا دليل على تكثر شيء منها (ولا يذهب عليك ان تعدد
صفة الكلام كما يتوهم من الاقسام المذكورة يتوهم من تعدد
كتبه تعالى (والدفع واحد وهو ان تعدد الكتب بتعدد تعلقات
صفة الكلام (قال * فان قبل هذه اقسام للكلام لا يعقل

وجوده بدونها * اعلم ان ما تقدم من كون صفة الكلام واحدة
في نفسه متكررة باعتبار التعلقات ذكره ابن سعيد من الاشاعة
حيث قال الكلام في الازل لبس متصفا بشيء من الاقسام الخمسة
انما يصير احدها فيما لا يزال (واورد عليه انها انواعه فلا يوجد
بدونها (واجب يمنع ذلك في الانواع الاعتبارية كما في الكلام
فان الانواع الخمسة تحصل باعتبار التعلق (وبهذا يظهر
ان ما قيل ان ما سبق بهينه تحقيق الجواب فلا وجه ليراد
السؤال والجواب خال عن التحصيل (لان السابق ان التعدد
طار بطريقتان التعلق والسؤال انه لا يمكن تحقيق الكلام بدون
هذه الاقسام فكيف يحكم بخلو الكلام عنها في الازل (وههنا
البحث (الاول ان هذا السؤال لا يخص الكلام بل يجري في القدرة
والعلم وغير ذلك (والثاني ان ما ذكر من الاقسام غير حاصر للكلام
فلا يمنع وجودها بدونها اذ لا يلزم من وجوده بدونها وجود الخاص
بدون العام (والثالث ان توجد السؤال لا يخص بتقدير كون التعلق
غير ازلي بل يتجه مع كون التعلقات ازلية بان يقال كيف يكون صفة
الكلام في نفسها غير امر ولا نهى ولا خبر ولا يمكن وجود العام بدون
الخاص (والجواب عن الاول ان منشأ هذا السؤال اشتباه
الكلام اللفظي بالنفس فان الكلام اللفظي لا يخرج عن هذه
الاقسام والا لجعل الاقسام انواعا لصفة شخصية كما لا يقدم
عليه احد بل لا يجهل المأخوذات بالاعتبارات اقسامها للشخص
فلا يجري في سائر الصفات (وعن الثاني بان الاقسام المذكورة
على سبيل التمثيل ولملخص السؤال انه لا يمكن وجود الكلام
بدون اعتبار من الاعتبارات التي ينقسم باعتبارها فكيف

يعتبر في الازل خاليا عنها (وعن الثالث انه اورد السؤال كما وقع
فيما بينهم على ابن سمير حيث جعل حدوث الاقسام في الازل
(ولو جعل التعلق ازليا يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه
(قال * وذهب بعضهم الى انه في الازل خير * فيكون واحدا
في الازل غير خارج من الاقسام وفيه ان الاخبار متعددة فلا
يثبت وحدته بكونه خبرا امام ينف التعدد عن الخبر وذلك بان
يقال انما تعدد الاخبار بتعدد التعلقات فلا مخلص الا بالتمسك
بالتعلق (وقوله * لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق
الثواب على الفعل والعقاب على الترك * لا يشمل امر التندب
لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب على الترك وكذا في التهي
التزيهي لا اخبار عن العقاب على الفعل (واو كان في الاستفهام
طلب الاعلام وفي النداء طلب الاجابة كان فيهما ايضا اخبار
باستحقاق الثواب على الاعلام والاجابة والعقاب على تركهما
(وفي كون النداء لطلب الاجابة مخالفة ما اشتهر انه لطلب الاقبال
(ولا يخفى ان ما ذكر لو تم لجعل الامور الخمسة خيرا في الازل
وقبها لا يزل ولا يخص بكونه خيرا في الازل (واختلاف هذه المعاني
ضروري ودليل الاتحاد مصادم للضرورة (على ان اختلاف
الاقسام الاربعة للتجبر باحتماله الصدق والكذب دون الاقسام
الاربعة يستحيل على الاختلاف (ومن البين ان استلزام البعض
لبعض لا يوجب الاتحاد (ولو استلزم ليس كون الخبر طلبا
اولى من كون الطلب خبرا اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر
بالعلم بمضمونه والتهى عن العلم بخلافه (وربما يقال كل طلب
في الكلام اللفظي حصل بتصرف في الكلام الخبري فقولنا

اضرب حصل من تضرب بتصرفات علمت في محملها وهكذا
(وهذا يرجع جعل الطلب راجعا الى الخبر (قال * فان قيل
الامر والتهى بلا ما دور ومنهى سقه * هذا شبهة لمعتلة على
قدم الكلام (والاخبار ايضا سقه عند عدم مخاطب (والجواب
التحقيق عن هذه الشبهة ان السقه انما يلزم في الكلام اللفظي
دون النفسي (والكذب المحض ما لا يقبل التأويل (ووجه
كون الاخبار بطريق الماضي كذبا محضا انه لازمان قبل
زمان التكلم فحينئذ يكون الاخبار بطريق الاستقبال ايضا كذبا
محضا لازمان بعد زمان التكلم ايضا اذ لا نقض بينهما (فتتصر
النظر على الماضي لقصور معرفة القاضي (وكذا يمكن الجواب بان الامر
في الازل لا يجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور به الخ
(يمكن الجواب بان لا يجاب حين تعلق الامر فليكن الامر قدما
والتعلق حادثا عند وجود المأمور به واهليته (والرجل يحتاج
الى تقدير الابن (والله تعالى يعلم الامور في الازل ولا يحتاج في امره
الى تقديره فهو اولي بالامر قبل الوجود لا يقال امر الرجل قبل وجود
الابن لعدم وثوقه بادراك الابن فليس في امره قبل الوجود
سقه والله تعالى يدرك المأمور فلا وجه لامره قبل الوجود (لانا
نقول لا يمكن امره تعالى الا في الازل لامتناع قيام الحادث بذاته
الاقدم (والمراد بالاتصاف بالازمنة الاتصاف بالوقوع فيها
وهو ظاهر (قال * ولما عرّح بازلية الكلام النفسي القديم حاول
التبيه * يعني بعد اثبات ازلية الكلام بحكم بازلية القرآن تنبيهها
على اطلاق القرآن على الكلام النفسي اذ لا يطلقه على الكلام
النفسي لم يصح في الحسوث عنه (وبهذا تدفع انه يتبادر من هذا

ومن فوائد ما ذكره المصنف
دفعها فلا يليق قصره على
فائدة دفع تعدد الكلام
نسخه

امر الرجل قبل وجود الابن
ليس امرا بل عزيمة على الامر
فارصى زاده الجمال

ان جمع القرآن مع كلام الله للتبنيه على الترادف (ويستفاد
(من قوله * وعقب القرآن بكلام الله الخ * انه جمعهما لان نفي
الحدوث عن القرآن ينبغي ان يكون بالتعبير عنه بالكلام لا بالقرآن
ولا ينبغي ان ما ذكره تكلف اذ يكفي في التبنيه على القرآن ان يقول
ويطلق القرآن على الكلام النفسى (ولا وجه لاثبات عدم
الحدوث بهذا الغرض (ونحن نقول بعد اثبات صفة الكلام
الازلية اثبت ان القرآن غير مخلوق الا انه عقبه بكلام الله لما
ذكره الشارح اوقصدا على جرى الكلام على وفق الحديث
(او نقول نبه على طريق نفي الحدوث عن القرآن (او اشار الى
دفع ما يكاد يتمسك به الحنابلة لتقديم الكلام من اجماع الاشاعرة
على ان القرآن غير مخلوق (ووجه الدفع ان القرآن بمعنى الكلام
النفسى (ولا ينبغي ان قوله * والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق *
اقتباس (قبل وجه تبادر الكلام للفظي من القرآن شبوعه فيه على
عكس كلام الله (قلت وايضا القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة
باللفظ دون المعنى (قال * فهو كافر بالله العظيم * قوله بالله
العظيم (يحتمل القسم وفي خلاصة الطيبي نقلا عن الصغاني
ان هذا الحديث موضوع (والمراد بالغريقين الاشاعرة والمعتزلة
لانهم اهلون بالحدوث والقائلون بالقدم لانه ليس فيه بتصويب بمحل
الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة (وترجمة المسئلة بمسئلة خلق القرآن
ان يناسب كلام المعتزلة (والمناسب بكلام الاشاعرة مسئلة عدم
خلق القرآن (والدليل لم يسبق مرتبا مجموعا بل سبق في موضع انه
ثبت بالاجماع وتواتر بالنقل انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف
بكلام (وفي موضع آخر انه يمتنع قيام الحوادث بداته (ولهذا

لم يكتف

لم يكتف بقوله مامر (قال * من التأليف * يعنى من الحروف فانه
مطلق التركيب المجامع للتوالي في النطق كيف ما اتفق والتنظيم
بين الجمل والكلمات لانه ترتيب الكلمات والجمل متاسبة للدلالات
متناسقة المعاني (وهذا انما يكون بالنسبة الى الكلمات والجمل
وكون التأليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على انها
تستدعى التوقف على الاجزاء فيكون محتاجا حادثا (والازال
والتنزيل يوجب الانتقال من مكان عال الى سافل والمكانى حادث
(وكونه عربيا يوجب كونه من موضوعات العرب ومصنوعاتها
(وكونه فصيحيا يوجب ان يكون كثير الاستعمال والاستعمال
حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث (وكونه مسموعا حادث
فيوجب حدوث محله (وكونه معجزا حادث لانه يحدث بالقياس
الى المتحدى ومحل الحادث حادث (وقوله * الى غير ذلك * اشارة
الى ما سبق من انه ليس بمجتمع الاجزاء بل جزء منه منقضى وجزء
مسبق بالمنقضى (ولا ينبغي ان بعض ما ذكرنا انما تكون من سمات
الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة ولم تكن اضافات
واعتبارات فتأمل (قال * ايجاد الحروف والاصوات في محالها *
من النبي وجبريل (وقوله * وان لم يقرء * بمعنى وان لم يقرء الله
(ولا وجه لفرض القراءة التي يتضمنه كلمة الوصل (ولا ظهران
الضمير راجع الى المحال واللوح المحفوظ يعنى ان الله تعالى متكلم
بمعنى خالق الكلام في محل وان لم يقرأ تلك المحال متكلمة به حتى
يقوى علاقة اطلاق المتكلم عليه تعالى لانه لو كان كذلك
يكون سببا للمتكلم (وكون المتحرك من قاميه الحركة لغة لا يوجب
كون المتكلم كذلك للقطع بان المتكلم يستعمل فيمن يحصل الصوت

على اطلاق القرآن
نسخه

التكليف في الهواء (واطلاق المتكلم عند التحقيق بمعنى محصل الكلام في محله ومنشأ هذا الاطلاق يوهى قيام الكلام بالمتكلم (ولا يلزم من اطلاق المتكلم الشايع في هذا المعنى صحة اطلاق الابيض والمحرك الى غير ذلك لانه ليس حال ما عدا المتكلم من نظائره مثله (وتقييد الاعراض بالخلق على اصل المعتزلة من كون العباد خالفا لافعالهم والافكل عرض مخلوق له تعالى عند الاشاعرة (والاولى ان يقول يصح وصف البارئ تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له تعالى اذ لا يلزم من اطلاق الابيض بهذا المعنى اتصافه تعالى بالبياض بل بايجاده (قال * ومن اقوى شبه المعتزلة الخ * كانه اشار بوصف الشبهة بكونها اقوى الى وجه تخصيصها بالذقع (وذلك الوجه انما يتم بترك كلمة من (فالاولى واقوى شبه المعتزلة (وفي قوله * انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل اليها * نظرا لان ابا حنيفة وابن ساعد منا على ان القرآن اسم لما نقل اليها بين دفتي المصاحف تواترا سوى بسم الله الرحمن الرحيم في اوائل السور لكن النظر لا يضر فتأمل (ويمكن ان يقرر الشبهة بوجه آخر وهو انكم متفقون على ان القرآن منقول اليها بين دفتي المصاحف تواترا وهذا يستلزم امورا تمنع على الصفة القائمة بذاته تعالى بديهة اول كونها من سمات الحدوث فلا يصح جعل القرآن الكلام النفسى حتى يصح الحكم عليه بانه غير مخلوق (والاشارة الى الجواب (بقوله * وهو الخ * اما يمنع الاستلزام ان جعل كونه مكتوبا في المصاحف حقيقة وانما يمنع بطلان التالى ان جعل مجازا (فان قلت مدار الجواب على ان كونه مكتوبا في المصاحف مجاز (ولا اشارة

اليه فكيف يكون اشارة الى الجواب بل هو بالقاء الشبهة اشبه (قلت يشير الى التجوز وصفه بكونه غير حال فيها فافهم (ثم قوله * وهو مكتوب في مصاحفنا * اما جملة معطوفة على (قوله * والقرآن كلام الله غير مخلوق * واما جملة حالية من المستكن في غير مخلوق (وقوله * محفوظ في قلوبنا اى بانفظ مخبلة * الاولى اى بصور ذهنية لسلام التحقيق الذى سيدكره من الوجودات الاربعة اذ ليس وجود الشئ في الذهن باللفظ الخيل (ونفى الحلول نفي الحلول بالحقيقة فلا فرق بين الحلول والكتابة والسماع والقراءة في النفي والاثبات فان النكل منى حقيقة ثبت مجازا (فابوهى اتيان من الفرق لا وثوق عليه (قال * وتحقيقة ان الشئ وجودا في الاعيان * يريد بالشئ الموجود في الخارج لا نكار الوجود الذاتى (فلذا صح اثبات وجودات اربعة للشئ على الوجه الكلى (ولا ينافيه قوله * ووجودا في الازدهان * لانه وجود مجازى كاخويه عند من ينكر الوجود الذهني (ووجود حقيقى كالوجود في الاعيان عند الحكم وشريعة من المتكلمين (اعلم ان قوله للشئ وجود في الاعيان ليس كقوله وجود في الازدهان (فان وجودا في اعيان معناه انه واحد من الاعيان سمي الموجود الخارجى عينا لانه خير الموجودات كما يقال لاشراف الناس اعيانها (والوجود في الازدهان بمعناه حضوره في ذهن من الازدهان (ومعنى الوجود في العبارة ان العبارة ميزتها عن الاغيار ببيانها كما ان الوجود يميزه عن الاغيار (وكذلك الوجود في الخط بمعنى تخصيص الخط بالبيان (قال * حيث يوصف القرآن بما هو من

لوازم القديم * هذا زائد على جواب شبهة المعتزلة متفرع عليه (يعني اذا عرفت ان وصف الكلام النفسى بهذه الامور مجازى فكلما يوصف القرآن حقيقة بما هو من لوازم القديم (فالمراد الحقيقة الموجودة في الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم المحدثات يراد بها الالفاظ المذكورة) وبهذا التحقيق عرف جواب آخر عن شبهة المذكورة وهو ان المنفق يشنا ان القرآن بمعنى اللفظ اسم لما نقل اليه بين دفتي المصاحف توازرا (وبهذا اندفع ما اورداه اشبه جواب المصنف عند الشارح بجواب آخر فانه يجاب عن شبهة تارة بان الوصف بهذه الامور مجاز وهذا جواب المصنف وتارة بان الموصوف بها القرآن بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره الشارح ٧) على انه اذا ووصف بها عند التحقيق الكلام اللفظي لان مأل الوصف التجازى حقيقته (فلا يبعد ان يذكر في تحقيق جواب المصنف ان ما ذكره وصف للكلام اللفظي بناء على ان مأل وصف شئ بشئ مجازا وصف شئ آخر به حقيقة) وينقدح من هذا انه يمكن جعل الجوابين المذكورين عن شبهة واحدا تأمل (قال * ولما كان دليل الاحكام الشرعية الخ * كانه جواب لان يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظي فثبتت الكلام النفسى مخالفة لارباب الاصول الذين هم عمدة اهل الاسلام (وتوجيهه ان عدم بحثهم عنه لانه ليس الدليل وبحثهم عن الدليل (لالانهم لا يثبتونه وينكرونه) ولا يخفى ان التعريف بما ذكر نوع العمل اسما للنظم (فالاولى تقديم الجمل

الالفاظ المنطوقة
نسخه

٧ ولا يبعد ان يقال المراد تحقيق الجواب لا تحقيق الجواب المذكور فالتقصير الى جواب آخر ووصفه بانه التحقيق دون ما ذكره المصنف نسخه

على التعريف (وان تعريفهم لاحد معنى القرآن لا لجمع لهم القرآن اسماله لان الظاهر انه لا اصطلاح منهم اذ لا احتياج لاصطلاح فيما له الوضع الشرعى (قال * اى من حب الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى * اول عبارة الاصوليين لئلا يلزم في تعريفهم الجمع بين الحقيقة والتجاز لانه اذا كان القرآن مجموع اللفظ والمعنى كان المنقول اليه حقيقة في اللفظ مجاز في المعنى (لكن لا يساعد هذا التأويل ما في كتبهم ان القرآن اسم للعظيم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء (وهو الصحيح من مذهب ابى حنيفة الا انه لم يحصل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة ولهذا حوز القراءة بالفارسية هذا فانه يدل على ان كلام النظم والمعنى ركن الزم (وفي قوله * لا مجرد المعنى * مسامحة والمراد بالجمع يدخل فيه مجرد المعنى (ولك ان تجعل له عطف على قوله * للنظم والمعنى جميعا * فلا مسامحة (وقوله * واما الكلام القديم الخ * عديل لجمع القرائة والحفظ والمسائل من سمات الحدوث (كانه قال اما هذه الثلاثة من سمات الحدوث واما السماع فتختلف فيه (فالاولى تقديمه على قوله * ولما كان دليل الاحكام الشرعية * لانه فصل بالاجنبى (لا ان يحمل قوله ولما كان على مثال آخر يوصف الكلام بسمات الحدوث ووجوب حله على اللفظي لا على ما قدمنا (قال * فمعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه * يشعر هذا بان الشيخ الاشعرى لا يحتاج الى تأويل قوله تعالى (وفيه بحث لانه مع جواز سماع كلام الله لا يسمعه المشرك (وليس الامر بالجاء المشرك الى ان يسمع نفس كلام الله (ثم لا يحتاج فيما يدل على سماع مثل

موسى كلام الله تعالى الى التأويل (قال * ولكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك اختص باسم الكليم * اى كليم الله فان كل كليم الذى يكلمك على ما فى الصحاح وعلى مذهب الاشعرى اطلاق الكليم على ظاهره (وانما الحاجة الى هذا الوجه والى ما قيل من انه خص باسم الكليم لسمع صوتا دالا على كلام الله من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكانه سمعه من الله الذى سخر كل جهة ونزله عنها على مذهب الاستاد ومن وافقه من الشيخ ابي منصور ومن تابعه (قال * فان قيل لو كان كلام الله حقيقة فى المعنى القديم مجازا فى النظم المؤلف الخ * يعنى ما يدل عليه ما ذكر فى توجيهه (حتى يسمع كلام الله) على مذهب الاستاد من ان كلام الله محمول على التجوز واطلاق كلام الله على الصوت الدال عليه مجازا لو كان حقا لصح نفيه عنه لان علامة المجاز صحة نفي المعنى الحقيقى للفظ عن المعنى المجازى فيقال الاسد مجاز فى الرجل الشجاع لانه يصح ان يقال الرجل الشجاع لبس باسد (وما ذكره فى معرض الجواب تسليم للشبهة من ان هذا التوجيه على خلاف التحقيق والتحقيق اشتراك كلام الله تعالى بين اللفظ والمعنى (ولا يخفى انه على تقدير الاشتراك ايضا يتجه انه ينبغي ان يصح ان يقال لبس النظم المنزل المعجز الفصل الى السور كلام الله لانه يصح نفي احد معنى اللفظ المشترك عن الاخر اذا بينا (الا ان يقال يصح نفي المعنى الحقيقى عن المجازى بلفظ الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على المراد بالمعنى بخلاف المشترك فانه لا يصح نفيه من غير ان ينصب قرينة على ان المراد بالمعنى معنى وبالمعنى معنى آخر

(قال * وما وقع فى عبارة بعض المشايخ من انه مجاز الخ * اورد عليه ان هذا يقتضى ان يكون منقولا فى اللفظ متهجورا فى المعنى لا مشتركا (واجيب بانه لا يكتفى فى النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لابد من كون المعنى الاول متهجورا (وفيه انه لابد فى الاشتراك من عدم ترتيب الوضعين (والوضع بعلاقة يقتضيه (فالجواب انه لم يرد ان الوضع للفظ للعلاقة كما يشعر به العبارة (بل ان الاعتبار باللفظى ووضع اللفظ له وتسميته لدلالته على الكلام النفسى (قال * وذهب بعض المحققين * فى شرح المواقف (اعلم ان المصنف مقالة مفردة فى تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه فى الخطبة ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب ان المراد منه مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالاتها على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بان اللفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها لبس كلامه حقيقة (وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفاز من انكر كلامية ما بين دفنى المصاحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقر والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الاحكام الدينية (فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا فانما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقر وبالاسن

محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة
 (وما يقال ان الحروف والالفاظ مرتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك
 الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ
 حادث (والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه
 دون حدوث الملفوظ بما بين الادلة وهذا الذي ذكرناه
 وان كان مخالفا لما عليه متأخروا متخاينا الا انه بعد التأمل يعرف
 حقيقة تم كلامه (وهذا الحمل لكلام الشيخ بما اختاره محمد
 الشهرستاني في كتابة المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه
 اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة وهذا
 وفيه ابحاث منها ما قيل ان كلام الله ان كان اسما لذلك
 الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ايضا ان لا يكون المقرو والمحفوظ
 كلامه تعالى بل مثله وان كان اسما للنوع القائم يلزم ان يكون
 كلام الله في الشخص القائم به مجازا وبصح ان يوصف بالحدوث
 لحدوثه في ضمن اكثر الافراد وانه اذا لم يكن لللفظ مرتبة الاجزاء
 في نفسه كيف يفرق بين ملح ولح في نفسه لا ومنها ما يمكن ان يقال
 انه على هذا التحقيق ايضا يلزم ان لا يكون التحدى مع كلام
 الله تعالى لان مدار البلاغة على امور تقتضي ترتيب الاجزاء
 من التقديم والتأخير ويمكن دفع الجميع بان اختيار هذا التحقيق
 لانه اقرب الى الاحكام الظاهرية لانه لا يتجه عليه شيء
 ولا شبهة في كونه اقرب مع هذا الامور المتوجهة (ولا يخفى انه
 بعد تمامه يمكن توجيه قديم اسكلام المنطقي على مذهب الحنابلة
 باخراج قواهم عزه حضيض الوجود الى ذروة امتساعه (قال
 * لامين الاشكال لما رتبة ازالة عليه * لا تحصل التركيب

اللفظ من الاشكال بل المركب من الاشكال الخط (وليس
 قيام صور الحروف بنفس الحافظ بحيث اذا انتفت اليها كان
 كلاما مؤلفا من نقوش مرتبة قياما للكلام بنفس الحافظ (قال
 * والاختراع ونحو ذلك * من الابداع والصنع بل التزيين
 والتصوير والاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين
 باعتبار تعلق خاص (والاختراع والابداع غير الاحداث عند
 الحكم فانها بلامدة فهما غير مسبوقين بالعدم (والابداع
 مزيد خصوص فانه يشترط فيه انتفاء الماهية ايضا فهو يخص
 المجردات (ولما لم يعترف المتكلم بممكن غير مادي وغير زماني
 صارا عنده مساويين للاحداث (والتفسير باخراج المعدوم
 من العدم الى الوجود مبني على ارادة مبدأ الاخراج لا المغموم
 الاضافي الاعتباري (قال * لا طابق العقل ولتقبل على انه
 خالق للعالم مكون له * ليس قوله مكون له خيرا بعد خبر اعدم
 الفائدة فهو تأكيدي باللفظ المرادف لكنه لم يثبت في اللغة في غير
 الضمائر (وفي بعض النسخ (مكون وهو استدلال من احد
 المترادفين على الآخر (وفساده غير خفي على زكي (واتفاق
 العقل والتقبل على انه خالق لجميع العالم لدلالة الدال على
 استنباط الكل اليه بلا واسطة وورود خالق كل شيء (واما انه
 خالق لواحد او غير افعال المراد ولا يطابق النقل فيه العقل
 بل العقل فيه متفرد فلا وثوق عليه (بل ليس فيه العقل بل
 اوهيم البارز في معرض العقل (وعليك بالفرق بين اطلاق العقلاء
 والنقل وبين اطلاق العقل والنقل (فلا يوقعك الالباس في مضيق
 التردد في اطلاق العقل والعقل لمظنة ان الاختلاف في انه خالق

جميع العالم ينافي ذلك الاطباق (قال * الاول انه يمتنع قياس
الحوادث بذاته تعالى لما مر * من انه اوقام الحادث بالقديم لزوم
قدم الحادث او حدوث القديم (ولزوم قيام الحادث بذاته تعالى
لو لم يكن صفة التكوين ازلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها
بذاته تعالى) فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع الا بانه ابطال
قيامها بغيره تعالى بالدليل وهنا بالبدية (قال * فلو لم يكن
في الازل خالق لزم الكذب او العدول الخ * لزوم الكذب
يتدفع بما سبق ان الاخبار في الازل لا تصف بشيء من الازمنة
اذ لا ماضى ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليه تعالى وارادة الخالق
فيما يستقبل انما تكون مجازا على مذهب من يجعل اسم الفاعل
مجازا في المستقبل (لكنه مرجح كما يعلم في محله نعم لو تمسك بانه
وصف ذاته في كلامه الازل بانه خلق ثم بلا خلاف) ويتجه
على قوله * من غير تعذر الحقيقة * ان المجاز لا يتوقف على
تعذرها بل يكفي رجحانه اذ من القرائن كونه مقصودا اظهر
(وعدم تأدية المجاز الى اثبات قديم يرجحه على الحقيقة المؤدية
اليه اذا لاصل وحدة القديم فالعدول الى التعدد بقدر الضرورة
(ومما يجب ان ينبه عليه ان ازالة الخلق انما تدفع الكذب بان يكون
صفة موجودة ويكون تعلقها حادثا فلا يلزم من قيامها بذاته
وجود المخلوق في الازل لانه فرع التعلق فلا يلزم كذب الوصف
بناء على عدم المخلوق لان صدق الوصف لا يتوقف على التعلق
بخلاف ما اذا كان الخلق مفهوما اضافيا فانه لا يتحقق بدون
تحقق المخلوق) فيظهر عليك ان بناء هذا الدليل ايضا على
كون التكوين صفة موجودة اذ لا يمكن الحقيقة باعتبار اضافة

بين الخالق والمخلوق وانما يمكن بالنظر الى الصفة الموجودة
القديم لانها التي يتحقق بدون المخلوق دون الاضافة فانها
لا تصور بدونه (فن قال الحكم يثبت الادلة على ان التكوين
صفة حقيقية لا اضافة بين الخالق والمخلوق فيما عدا الثاني
او تغليب فهو مغلوب الوهم (وفي استلزام جواز اطلاق الخالق
بمعنى القادر على الخلق جواز اطلاق الاسود بمعنى القادر
على السواد بحث لان من علامات التجوز كون الشيء بالقوة
فيقال العنب المسكر للاسكار بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة
الخالق بالقوة دون القادر على السواد (على انه لو حقق القادر
على السواد كان معناه القادر على خلقه فهو يستحق بهذا اسما
من خلق السواد لا من السواد) (واما ما اورد عليه من ان لزوم
الجواز الشرعي ثم اتوقفه على عدم الابهام والاذن وعدم
الجواز العقلي مسلم يمكن دفعه بانه اريد انه يلزم جواز اطلاق
الاعراض في الجملة اعني على مذهب من لا يقول بالتوقيف مع
ان الاطلاق باطل عند الكل (قال * من ان تكوين كل جسم
قائم به * دون تكوين العرض فانه لا يقوم بالعرض لامتناع قيام
العرض بالعرض بل تكون العرض ايضا قائم بالجسم (فالواضح
ان يقال تكوين كل جسم واعراضه قائم به ولا يخفى انه على هذا
ايضا لا يكون من صفاته تعالى تكوين ولا يزيد الصفات على
السبعة (وكما يلزم كون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه يلزم تقدم
الجسم على التكوين اذ التكوين الموجود لا يقوم بالمعدوم
فلا يحتاج الحادث في وجوده الى التكوين (قال * والحاصل
في الازل هو مبدأ الخلق * فان قلت فعاد الكلام في تسميته

في الازل خالفا فلولا ثبت له الخلق لكان مجازا من غير تعذر الحقيقة (قلت اذا كان الخلق اضافة غير متحققة الا بالنسبة الى المخلوق كان الحقيقة متعذرة ويجب العدول الى المجاز ٧) ومبنى كون الامانة تكوينيا ومبدأ ارادة وقدره على ان الموت صفة وجودية ضد الحياة على ما في المواقف من انه قيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله في الحي فهو ضد الحياة (لقوله تعالى (خلق الموت والحياة) لا يتصور الا فيما له وجود (والجواب ان الخلق التقدير دون اليجاد واما لو كان الموت عدم الحياة فهو انما يتحقق بعدم ارادة الحياة (قيل والذي يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي يجسده في الفاعل وبه يتميز عن غيره وبه يرتبط بالمفعول وان لم توجد بعينه وهذا المعنى يتم الموجب ايضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى (وفيه انه لو احتاجت الصفات الى التكوين لاحتاج التكوين الى التكوين وهم جرا (و نحن نقول كما انه ثبت في الواجب صفة سمع وبصر ينبغي ان يثبت التكوين فانه لا بد لنا بعد القدرة على الضرب وارادته من اعمال آلات بها يتحقق الضرب وهو تعالى منزلة عن الآلة لكنه يناسب ان يكون له صفة ينوط بها الاثر يقوم مقام الجوارح في غيره كما ان له صفة سمع يقوم مقام السامعة في غيره هذا (وقوله * ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة * يفيد ان مبدأ المخلوق هو القدرة والارادة لا غيرهما وليس كذلك اذ لا بد من العلم ايضا (قال * ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب * يعني

٧ وهذا علم ان مبنى الدليل ايضا على ان لتكوين صفة حقيقية اذ لو كان اضافة لتعذر الحقيقة فبطل ما قيل كانه اراد بقوله ومبنى هذه الادلة ما على الدليل الثاني او بنى الامر على التغليب فبدأ وكما ان مبنى الادلة على كون التكوين صفة حقيقية مبنى الدعوى ايضا عليه نسخة

الى تكوين نسخة

يستلزم وجود المكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب (الا ان وجود المضروب متقدم على وجود الضرب بخلاف المكون فانه متأخر عن التكوين (فلا يتجه انه لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لاستغنى في وجود المحدثات عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين واللازم لعدم التكوين اما قدم المكونات او حدوث المكون القديم (والاشارة الى الجواب (بقوله * وهو اى التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لاني الازل بل اوقت وجوده * باعتبار انه يفيد ان التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم ولكل جزء من اجزائه فيفسد بالاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة بامور متعددة في اوقات متفاوتة فيعلم ان المتعلق بازمان هو التعلق دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات (ولعدم وضوح عبارته فيما قصده (قال * اشار الى الجواب * اشارة الى الحقاء (ولا يخفى ان تكوينه للعالم ليس الا تكوينه لكل جزء من اجزائه (فالاولى لكل جزء من اجزائه بدون العطف على الابدال (واللام في قوله * لوقت وجوده * زائدة او بمعنى في (والظاهر ان قوله * وهو تكوينه للعالم * اشارة الى انه لا تنكث في التكوين وانما يتعدد بتعدد التعلقات (والى انه متعلق بالعالم لا بصفاته والاحتجاج التكوين الى تكوين آخر وهم جرا (والى انه متعلق بكل جزء من اجزاء العالم لا كما يقول الفلاسفة من تعلقه بالعقل الاول فقط واستنادا في الممكنات الى العقول (والانه يظهر من الكل انه دفع لما يورد من انه تكوين الشيء ان كان في حال عدم ازم اجتماع الوجود والعدم وان كان في حال الوجود ازم

اما قدم عدم المكونات نسخة

تخصيل الحاصل حتى دفع بان تكوينه حال حدوثه فثبت حال
الحدوث واسطة بين الوجود والعدم (وهو ظاهر البطلان
(والحق ما اشار اليه من ان التكوين حال الوجود بهذا التكوين
(ومن البين ان قوله لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين
الى العالم واجزائه (وبقيد الاضافة يدل على توقيت التعلق
وحدوثه لاعلى توقيت الوجود الذي تعلق به التكوين مع
قدم التعلق فلا يظهري ما قيل الانسب بالمتن ان التعلق قديم
كالتكوين والمكون حادث بان تعلق في الازل التكوين بوجود
الحادث في وقت معين فوجد على طبق تعلق التكوين (وكون
هذا البيان تحقيق ما يقال بناء على ان لمخصه لبس الامنع لزوم
قدم المكون من قدم التكوين بسندانه لا يلزم من قدم الارادة
وقدم القدرة قدم المرادات والمقدورات (واما جمل العلم سندنا
لذلك المنع فغير ظاهر لان تعلق العلم قديم لانه تعالى عالم
بالاشياء في الازل (الا ان يراد تعلق العلم بالشيء بعد الوجود
فان للعلم تعلقا اخر به بعده سوى التعلق الازلي به (قال
* وما يقال * قبل اي في جواب استدلال القائلين بحدوث
التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديما لزم قدم
المكونات (وقد يتوهم انه اعتراض على قوله * والتعلق اما
ان يستلزم الخ * وحاصله ان التزديد فيجب اذا التعلق يستلزم
الحدوث (ولا يخفى ان الامر فيه هين على انه لو جعل الجواب الزاميا
يخرج التزديد عن القبح هذا (ونحن نقول ما يقال منع لاستلزام
قدم التكوين قدم المكون لان تعلق التكوين به يستلزم الحدوث
سواء كان التكوين قديما او حادثا (والجواب المشار اليه بقوله

قائله الخيالي

٢

قائله الخيالي

٢

والحق انه
نسخه

وفيه

وفيه نظر * تصوير معنى القديم والحادث على وجه يندفع به المنع
ويتضح الملازمة * قال نعم اذ اينما صدور العالم * يشعر بانه يتم
منع استلزام قدم التكوين قدم المكون لو بين صدور العالم
من الصانع بالاختيار كذلك (وفيه بحث لان عدم صدور التكوين
بدون المكون يوجب كون المكون قديما بقدم التكوين سواء كان
الصانع مختارا او موجبا قال ومن ههنا يقال اي من اثبات اختيار
الصانع كذلك (وقيل اي من ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية
وبالقديم خلافه (وفيه نظر لان مجرد ان الحادث عندما لوجوده
بداية لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من العالم وقدم شيء
من اجزائه مالم يثبت ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى
ثبوت البداية للوجود وانما يثبت هذا بثبوت ان الصانع مختار
(لا يقال الرد يحصل بتخصيص تكوين كل جزء بوقت سواء
ثبت الاختيار كذلك اولا (لا نأقول فليكن وقت وجود البعض
الازل (قال * والحاصل * اي حاصل الجواب عن الاستدلال
(واراد بالصفة الاضافية ما لا ينفك عن الاضافة والافكون الضرب
نفس الاضافة هم (واراد بكون التكوين صفة حقيقية انه لا يستلزم
الاضافة وذلك لان الضرب اسم لما قام بالفاعل مأخوذا مع الاضافة
فلا ينفك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام بذاته تعالى مع
قطع النظر عن تعلقه بالمكون (لكن المشهور من الصفة الحقيقية
ما يقابل الاضافة (وما وقع في عبارة المشايخ هو تفسيره باخراج
المعذور من العدم (قال * وهو غير المكون عندما * المكون اسم مفعول
كما يفصح عنه بيان الشارح (ولو كان المفعول الرد على من ينفي
وجود التكوين وعدم زيادته في الوجود على الذات ويقول لبس

٤ وفيه نظر آخر وهو ان المنع
لا يضر لانه يكفي في حدوث
التكوين ان الاحتياج الى الغير
يستلزم الحدوث (وفيه نظر
ان المراد انما يقال في بيان
بطلان استلزام قدم التكوين
قدم المكون ان التعلق يستلزم
الحدوث (وفيه نظر وحيث
لا ينظر الا ما ذكره الشارح
نسخه

في الخارج تكوين بل هو امر عقلي ينبغي ان يقال وهو غير المكون اسم
فاعل لان من يثبت يثبت زائدا على المكون قائما به لازما على المكون
اسم مفعول (والاظهر ان المراد انه غير المكون من حيث انه مكون
يعني غير التكوين القائم بالمفعول) والمقصود به الرد على ابي الهذيل
حيث جعله قائما بالمكون اسم مفعول وحينئذ تنبيه عليه بان الفعل
غير المفعولية كالضرب مع المضروبة وبانه لو كان نفس التكوين
لزم ان يكون الى آخره (والمراد بقوله عندنا جمهور القائلين
بالتكوين لا المتكلمين فان جمهورهم لم يقولوا به) ولزوم ان لا يكون
تعالى خالقا او مكونا واحدا الا ان جعلهما وجهين باعتبار
جهتي اللزوم (والاولى ان يقول وهذا يوجب عدم كونه خالقا والعالم
مخلوقا ليظهر تفرع قوله * فلا يصح القول بانه خالق العالم *
وكون التكوين عين المكون انما يستلزم ان يكون خالق السواد
اسود لان التكوين الذي هو عين السواد وقد قام به ويستلزم ايضا
كون خالق السواد سوادا (وانما يستلزم كون هذا الحجر
خالق السواد لان السواد الذي هو عين تكوينه وخلقه قد قام به
(وكون الوجوه تنبيهها على بداهة تغاير الفعل والمفعول يتأني كون
احد الوجوه تغاير الفعل والمفعول بالضرورة (وايضا لم يعمل
المطلوب بداهة المغايرة بل نفس المغايرة) فينبغي ان يقال وهذا
كلمة تنبيه على تغاير التكوين والمكون لكون الحكم ضروريا
(وتأويل ما ذكره ان كلمة على ليست صلة للتنبيه (وانتقدير وهذا
كلمة تنبيه على تغاير التكوين والمكون بناء على ان الحكم بتغاير الفعل
والمفعول ضروري (وبعد فيه بحث لان بداهة كون الفعل مغايرا
لمفعول لا يستلزم بداهة كون التكوين مغايرا للمكون لان بداهة

القانون لا يستلزم بداهة الفروع المندرجة تحته (فيجب ان
يحمل قوله * ن الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري * على
ان الحكم بتغاير كل فعل مخصوصه ومفعوله ضروري (وقوله
* في امثال هذه المباحث * الظاهر فيه هذا المبحث يعني بحث اتحاد
التكوين والمكون (والظاهر في قوله * بل يطلب اكلامه *
بل يطلب لكلامهم (وكانه راجع الى من له ادنى تميز ولا
يقتصر الواجب على ان يطلب اكلام العلماء الراسخين محلا يصلح
محلا للتراع (بل يجب ان يطلب اكلام كل عاقل محمل يصلح لان
ينسب اليه (وكون التحقيق ان الايجاب تعلق القدرة وكذا الخلق
والتكوين دون تعلق الارادة مع ان الحادث مع تعلق الارادة
واجب كما انه مع تعلق القدرة كذلك مبني على انه انما واجب حين
تعلق الارادة لانه تعلق القدرة التامة على وفقها ولهذا لا يجب
بارادتنا لانه ليس مع ارادتنا تعلق قدرة تامة غير ظاهر ولا يليق
تكرر القدماء اذا كان عنه بدا (والمراد بالمغايرة المنفك بعضها
عن بعض (قوله * كرر ذلك * كرر الشارح وجه التكرار
تأكيذا وتحقيرا فتنبه (وقوله * تخصيص المكونات بوجهه
دون وجهه * كان الاولى فيه تخصيص المقدورات لان تعلق
التكوين بعد تخصيص الارادة (وفي اثبات صفة الارادة له تعالى
مخالفة الفلاسفة في كونه تعالى موجبا وفي كونه ذاتا بخلاف صفة له
ايضا (والقول بنظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح
من الوجوه الممكنة دليل على كونه مختارا فاعترف الحكيم به
يوجب بطلان حكمه بالايجاب اذ لو كان تعالى موجبا لم يكن
وجود العالم على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه

ورائه (فلا يتجه ان الوقوع على الوجه الاصلح اوجبه الكامل المطلق للنسبة الكمالية كما قال الحكم فلا يدل على الاختيار) الا ان يقال المراد بالوجه الممكنة بالنظر الى ذات العالم ولا ينافي ذلك الامكان ايجاب المبدأ (وقد يقال اقتضاء النظام الاختيار بديهى) قوله * ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر * اى المراد الانكشاف التام لا ما يعتاده النفس من ادراك المقابل للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة الخطوات الشرعية به او بانطباعه في حاسة البصر (والمراد الانكشاف بحاسة البصر لا بصفة ذاتية كصفة البصر لله تعالى بان يخلق الله تعالى صفة للعبد قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على نحو ادراك الاشياء بالبصر) وقد يقال للمعتزلة ان يقولوا لا نزاع لنا في الرؤية بهذا المعنى بل في الرؤية بالمعنى المعتاد (والمراد باثبات الشئ كما هو بحاسة البصر ثباته في نظر العقل والقوى الادراكية) قوله * جازة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه * قد سلك المصنف في اثبات الرؤية طريقا قويا موزنا وذلك ان العقل حاكم يجاوز الرؤية وما حكم به العقل مالم يقم دليل على اطلاله يجب قبوله والا لارفع الامان عن العقل واذا جازت ودلت عليها النصوص فقد ثبت اذ لا يجوز تأويل النص مالم يقم دليل على عدم صحة ظاهره فاثبت صحة الرؤية بادلة ذكرها مستغنى عنه ولا حاجة الا الى ابطال دليل الامتناع (الا ان يجعل ادلة الصحة معارضة مع ادلة الامتناع) فن قال الجواز بمعنى فسر الشارح به هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذا الخصم قائل به لم يأت شئ (وقوله * مالم يقم برهان على ذلك * لا حاجة اليه لان قيام البرهان

مظا
مبحث الرؤية

قوبا
نسخه

لا يصح مع تخليبة العقل (وقوله * مع ان الاصل عدمه * علاوة اى العقل يجوز ويتقوى بجواز العقل بان الاصل عدم البرهان) وفيه ان الاصل في الحوادث عدم البرهان على الامر الثابت ازلا وبدا اذلى ليس الاصل عدمه (وقد ينبغي جعل جواز الرؤية ضروريا على ان استدلال اهل الحق تنبيه (فلا يجزى فيه الماقتضى) وقدم الدليل العقلي على النقلى مع ان التعويل ٧ على النقل لمساهمة من الضعف والتكلفت حتى ان الشيخ ابا منصور لم يثبت الا بالنقل على ما قيل ولذا قدموا الدليل النقلى لان الدليل النقلى انما يبقى على دلالته اذ لم يمنع الدعوى عقلا فتصحح الرؤية عقلا مقدم على التعويل على شهادة النقل (على انك عرفت انه تنبيه فلا وصمة به بضعفه واشتماله على التكلف) فلا حاجة الى انه قدم العقلى سلوكا بطريق الترقى من الاضعف الى الاقوى (قوله * ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض * فيه ان الفرق بين جسم وجسم بالبصر لا يستلزم كونه مرئيا (لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع مع ان العمى والقطع ليسا مرئيين) قوله * ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة * ولا بد من عدم تجاوز العلة محل الحكم فلا يصح ان يكون موجودا والمعدوم الذى يمنع رؤيته بالاجماع فلا يمكن ان يكون تلك العلة الامكان المشترك بين المعدوم والموجود ولا شيئا من الامور العامة (ولذا قل في المواضع وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث (ثم بعد سقوط الامكان ايضا التردد لم يجز ان يكون الوجود بشرط الحدوث والامكان) ولم يقل ذلك داخل في التردد يتجه انه ليس الوجود المشترك

دعوى التاكيد

فلا يجزى نسخه
٧ على النقلى نسخه

٤ وان القطع بشئ وجداق
لا يحتاج فيه الى دليل فكان
انظروا انا نرى الاعيان
والاعراض ضرورة انا نفرق لها
نسخه

محل الحكم
نسخه

مشاركاً بين الصانع وغيره ويمكن ان يمنع ايضا مستنداً بان العلة
كون المرئي في جهة من الزاوي على نسبة مخصوصة (ولا يبعد
ان يجعل هذا المنع داخلاً فيما سيذكره الشارح كالمنع بسند
جواز علة التخيير المطلق او وجوب الوجود بالغير) ويرد بنفي
مدخلية العدم في العلية انه لا مدخل له في علية الامر المتحقق
والافعدم العلة علة لعدم المعلول (واورد عليه ان العدم لا يكون
فاعلاً للوجود ولا مانعاً من علمته بوجه آخر) قوله * وكذا يصح
ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير
ذلك * دفع لما ورد على دليل صحة الرؤية من انه يستلزم صحة
رؤية جميع الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح والتزامها
مكابرة محضه وخروج عن الانصاف وحيز العقل (ووجه الدفع
منع بطلان اللازم بالتزام صحة رؤيتها ومنع كونه مكابرة بل هو
استبعاد ناش عما هو معتاد في الرؤية وحقايق الاشياء لا يؤخذ
من العادات بل من حكم العقل الخالص من الهوى والتقليد الذي
هو اصل السعادات) قوله * وحين اعترض بان الصحة عدمية *
لانه سلب ضرورة الوجود والعدم (ويتجه عليه المنع بسندانه سلب
امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع هو الوجودي) وقوله
* ولو سلم فالواحد النوعي الخ * معناه انه لو سلم استدعاء الصحة
العلة فلانسلم استدعاء علة مشتركة لجواز كون صحة رؤية الجسم
ولعرض واحدة بالنوع وجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل
المتعددة (ولك ان تقول يجوز ان لا يكون واحداً بالنوع بل مختلف
الحقيقة وحينئذ يكون صحة التعليل بالمتعدد اظهر) فن توهم
صحة منع جواز الوحدة النوعية فقد بعد عن الاستقامة (وابس

لك ان تقول الاولى جمع منع عدم استدعاء الصحة العلة وتسليمه
ومنع استدعاء العلة الوجودية لان المنوع وقعت على ترتيب
مقدمات الدليل وهي انه لا بد للصحة المشتركة بين العين والعرض
من علة مشتركة وهي اما الحدوث او الامكان او الوجود والاوان
باطلان فتعين الثالث فالمنع الاول بوجوب العلة للصحة والثاني
لوجوب اشتراكها والثالث لمنع بطلان علية الحدوث والامكان
والرابع لمنع تعين الوجود للعلية بعد بطلان علية الحدوث
والامكان (الا انه يتجه ان منع اشتراك الوجود اول ما يتعلق انما
يتعلق بالمتفصلة القائلة وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان
فالاولى ان يكون منعاً ثالثاً (وكما يمكن منع اشتراك الوجود حتى
لا يصلح ان يكون الوجود علة يمكن منع اشتراكه بين الواجب
والممكن فلا يثبت صحة رؤية الواجب) قوله * اجيب بان المراد
بالعلة متعلق الرؤية والقابل لهما ولا خفاء في لزوم كونه وجودياً
الخ * اورد عليه ان هذا استدلال آخر لادفع الاعتراض عن
الطريق الاول اذ تقريره ان العلة وجودية ولبست في صورة
ادراك الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود
المطلق وهو مشترك بين الواجب والممكن (ويدفعه انه جواب
بتغير الدليل) واورد ايضا ان الهوية المطلقة امر اعتباري
كفهوم المساهية والحقيقة فلا يتعلق بهما الرؤية اصلاً بل
بخصوصية الا ان رؤيتها اجالية لا يقدر بها على تفضيل
خصوصيات المبصر فتوهم ان المدرك والمبصر ابس بخصوصية
(واستصعب السيد السند هذا الاشكال بحيث حكم بان الدليل
العلمي لا يصلح للتعليل والصالح للتمسك به انما هو ظاهر المفهوم

المورد الخيالي

م

المورد الخيالي

م

(ويمكن دفعه بان المراد رؤية الشيخ من بعيد لا يقيدنا الا
ادراك ان المرئي موجود من الموجودات فلو لم يكن صحة رؤية
كل موجود لم يكن اثر رؤية الشيخ هذا الادراك بل ادراك انه
جوهر من الجواهر اذ عرض من الاعراض او موجود او ممكن
(ولم يرد ان المبصر الهوية المشتركة) فان قلت لو كان المدرك
الموجود من حيث انه موجود من دون خصوصية لوجب
ان يتردد الراءى بين كونه واجبا وجوهرا وعرضا (قلت ينتفى
في مقام التردد بعض احتمالات لا يسع المقام) وقوله * وهو
المعنى بان وجود واشتركا ضروري * اما منع لكون وجود كل
شيء عينه او تأويل لقول من قال بعينية الوجود بان العين
هو الموجودات الخاصة لمفهوم الوجود ولا يخفى ان كون
المدرك الهوية المطلقة بحيث يسع الواجب بل بحيث يسع
الجوهرية والعرضية قابل للمنع (ونظر الشارح يرجع اليه
اذ حاصله انه يكفي مشترك بين الجوهر والعرض لكنه لم يخصه
وهو الممكن الموجود) واما ما يقال ان هذا الدليل منقوض بصحة
الموسمية (فيدفعه ان ما تقرراته يجوز ان يدرك بكل حاسة ما
يدرك بالآخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس) الا انه
لما لم يرد الثقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته (والاولى
بقوله * دون خصوصية جوهرية وعرضية * دون خصوصية
عينية او عرضية) واللايق بقوله * ان يكون متعلق الرؤية
هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض * هي العينية وما يتبعها
من الاعراض (قوله * وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام
قد سأل الرؤية * وما يدل على الامكان انه نفي الرؤية

قوله الخيالي

م

دون

دون امكانه فلو كان ممتمعا
نسخهولو كان ممتمعا
نسخه

دون امكانها فلو كان ممتمعا لنفي الامكان لصحاح الاعتقاده او اعتقاده
قومه (ومنه كلمة لكن حيث قال (ولكن انظر الى الجبل) فانه
في قوة ولكن يمكن عند حصول استعدادك وقبل حصوله
لا تطبق كما لا تطبق الجبل مع كمال شدته ولو كانت ممتمعة لا يكون
لكلمة لكن موقع ويكون بمنزلة ان تراني ولكن يمنع الرؤية
(ويجبه على دلالة تعليق الرؤية بالامر الممكن على امكانه) انه
ثم (وان ما ذكره لا يدل الا على ثبوت المحال عند ثبوته لا على
امكان المحال عند امكانه وتعلق ثبوت المحال على الممكن الذي
لا يثبت جائز لانه لا يلزم ثبوت المحال (ولذا صح ان انعدم المعلوم
انعدام العلة وان كانت واجبة غايته ان يلزم عدم ثبوت الممكن
الذي لا يكون بدون المحال) وانما لا يجوز تعليق الامكان على
الامكان لانه يلزم امكان المحال (وكذا ما قيل في يسانه انه لو كان
المعلق على الممكن ممتمعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق
اللازم ممنوع لان التعليق لا يقتضي الا الصدق عند الصدق
لا الامكان عند الامكان) ويمكن دفعه بان المراد ان جعل عدم
الممكن علامة عدم شيء يدل على امكانه (ولا يعلق وجود الممتنع
بالممكن المعدوم لبيان عدمه متأمل) (وقوله * لان معناه الاخبار
بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به * يرد عليه انه لو كان كذلك
يتوقف صدق التعليق على تحقق الثبوتين (فالاولى على تقدير
ثبوت المعلق به) (قوله * وسأل ليعلموا امتناعها كما علمه *
ولم يقل ارهم لينظروا اليك لان نفي رؤيته ادل على الامتناع
من نفي رؤيتهم) (وربما يقال سأل ليطمئن قلبه بتأييد ما علمه
بالوحي كما سأل ابراهيم عليه السلام حيث قال (رب ارني كيف

تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي (وقوله
 * بانا لانسلم * الظاهر فيه وانا لانسلم ليكون عطفا على ان سؤال
 موسى عليه السلام (ووجه كون المعلق عليه استقرار الجبل
 حال تحركه ان الامر بالنظر كان حال تحركه (لانه اريد ان استقرار
 الجبل حال تحركه (فاندفع الجواب بانه خلاف الظاهر كما يندفع
 بان ترتيب الدليل النقلى بعد ترتيب الدليل على الجواز العقلى
 (ويمكن ان يستند منع امكان المعلق عليه بان استقرار الجبل
 حال تجلى الرب يجوز ان يكون ممثعا (وقد يلتزم ان القوم كانوا
 مؤمنين بالله كافرين بنبوة موسى عليه السلام (لانهم ارتدوا
 بدليل قولهم ان تؤمن لك فلا يكفيهم قول موسى عليه السلام
 از رؤية ممتعة وينفعهم حكم الله بالامتناع (ويمكن دفعه
 بانهم بعد كفرهم لابد للرسول من بيان الامتناع قبلوه اولا
 وبيان الله قبوله ارجى فلا يكون السؤال عبثا (ولو اريد الاستقرار
 بشرط الحركة لم يمنع امكانه (نعم كونه خلاف الظاهر منجبه
 (قوله * واجبة بالنقل * بعد الفراغ من مقام صحة الرؤية
 شرع في مقام الوقوع (وعبر عن الوقوع بالوجوب لان الوجود
 مسبوق بالوجوب بل محفوف بالوجوبين كما تقرر في محله (او اراد
 الوقوع بالضرورة لان ما اخبر به الخبر الصادق واقع بالضرورة
 (او اراد بالوجوب الثبوت (فعنى الواجبة بالنقل الثابتة به (ومعنى
 يجاب رؤية المؤمنين اثباته (وقوله * ورد الدليل السمعى *
 ليس تكرارا لقوله * واجبة بالنقل * لاشتماله على فوائد خلا
 عنه قوله * واجبة بالنقل * كون النقل دليلا مفيدا لليقين
 على ما يفيد لفظ الدليل في المشهور وعموم الرؤية المؤمنين

اورد الدليل
نسخه

والاختصاص

والاختصاص بدار الاخرة (قوله * اما الكتاب فقوله تعالى
 وجوه الاية * المخصص في لاية تاويلات ذكرت في المبسوطات
 (وبقي عنهم بعض التأويلات اقرب مما ذكره وهو ان ربها
 عبارة عن اصحاب الوجوه الناطرة اى وجوه ذات بهيمة ناظرة
 الى اصحابها لان النظر اليهم يوجب السرور وان لى ربها
 بمعنى فى ربها ناظرة اى متسكرة (وتشبيه الرؤية برؤية القمر
 ليلة البدر كناية عن ان الرؤية يتم اشكل وليس كرؤية الهلال
 مختصة ببعض المستهلين (ولم يبلغ مع اجتماع احد وعشرين
 من اكابر الصحابة في رواية حد التواتر لانهم لم يجتمعوا في الرؤية
 بل روى كل راو وانما يفيد رواية الكثير المعتمد التواتر لوسمغ
 منهم جميعا لا ان سمع من واحد نقل من واحد منهم وهكذا
 (قوله * وما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجمعين * والمخصص
 لا يسلم الاجماع بل يتوهم السكوت من تحقيق الايات والسنن
 من كثير من اهل قرن (والامام الرازى اثبات اجماع آخر وهو
 ان الامة اجماعوا على قولين صحة الرؤية مع الوقوع وامتناعها
 مع نفي الوقوع فبعد اثبات الصحة بالدليل العقلى او انكر الوقوع
 لكان قولنا ثانيا هو العقول بالصحة مع عدم الوقوع والقول
 انشأ خرق الاجماع على احد الامرين (وزيف بان من نفي
 الصحة والوقوع لم يقل بالوقوع بعد الصحة بل سكت عنه
 والقول به ليس خرق الاجماع (ويمكن دفعه بان من نفي الوقوع
 الدال عليه ظواهر الادلة السمعية المترتبة لاهل الشرع لو لم تمتنع
 العمل بها لم ينفع الامتناع فلا محالة بعد ثبوت الصحة بحكم
 بالوقوع (وكما كانوا مجمعين على ان الايات الواردة في ذلك

اجتمعوا
نسخه

محمولة على ظواهرها كانوا مجتمعين على أن السنن الواردة أيضا كذلك (ولما كان الإجماع في الآيات مستلزما للإجماع في السنن اكتفى به) فإن قلت لواجتمع الأمة على كون الدليل الثقل محمولا على ظاهره وقام دليل على امتناع ظاهره ينبغي أن لا يعمل بهذا الإجماع لظهور الخطأ في الإجماع وابتدائه على عدم الإطلاع على الامتناع (قلت نفي الخبر الصادق الاجتماع الأمة على الخطأ فالإجماع يحكم بأن دليل الامتناع شبهة ومصادمة بالاجماع باطل) قوله * والجواب منع هذا الاشتراط * أما مطلقا بناء على أن الإشاعة جواز رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه من المرقى في المراتي بل جواز رؤية العمى الصين بقعة اندلس أو في الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجازا أن لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد (وتحقيقه أن المراد من الرؤية انكشاف نسبه إلى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف العمى بالإبصار إلى سائر المبصرات) والانكشاف على وجه المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وعدمه (فقوله * وقياس الغائب على الشاهد فاسد * أشار إلى منع الاشتراط في الغائب بعد الإشارة إلى منع الاشتراط مطلقا يعني أنه سلم الاشتراط في الغائب م) قوله * وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى آياتا * برد عليه أن هذا الاستدلال يبنى اشتراط المسافة واتصال الشعاع وكون المرقى في جهة من الرائي لكن لا يبنى كون المرقى في مكان (ويمكن دفعه بأنه يبنى اشتراط المكان لزوم حاجة الله تعالى في رؤيتنا إلى مكان) وكان المستدل استدلالا على عدم اعتبار هذه الأمور في مفهوم الرؤية وأمكن تحقيق

حقيقة الرؤية بدونها فيصح حل الأدلة السمعية على ظواهرها بناء على أن الله تعالى يقدر أن يودع قوة رؤية الغير المشروطة بها في أبصارنا فما ذكره من النظر مندفع (قوله * لو كان جائز الرؤية والحاسة سلمة لوجب أن يرى * لعدم توقف رؤيته على شرط والاى وان لم يجب أن يرى (لجاز أن لا يرى جبال شاهقة بحضرتنا مع وجود شرائط الإبصار وهو سفسطة) وتحقيق الجواب اما منع استلزام جواز رؤيته رؤيته لتوقف الرؤية على خلقها (واما منع استلزام عدم رؤيته عدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا بسند أن الرؤية يخلق الله تعالى والعادة جرت بخلق الرؤية في الجبال دون ذاته) واما منع كون جواز عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة بجواز أن لا يخلق الله تعالى الرؤية (ويمكن منع استلزام جواز الرؤية الرؤية بسند أن رؤيته تعالى مشروطة بطاقة العبد ولهذا منعه عن موسى عليه السلام لأنه لم يكن له طاقتها وطاقة ذلك إنما يعطى في الآخرة) قوله * ومن السمعيات * عطف على قوله * من العقليات * في تركيب أقوى شبهتهم من العقليات (وقد أورد منوعا أربعة) (منع كون الإبصار للاستغراق) (ومنع كون الاستغراق في العموم السلب لجواز أن يكون لسلب العموم فإن النفي الداخل على العموم يكون لنفي العموم) (ومنع كون إدراك البصر الرؤية مطلقا لجواز أن يكون الرؤية على وجه الاحاطة) (ومنع عموم الاوقات بجواز اختصاصه باوقات الدنيا والآخرة لجواز أن يكون محضا بحال قوة تلباصرة في الدنيا) (لكن لا يخفى أن قوله * يدرك البصر * الاستغراق وعموم الاوقات والاحمال) (الحمل لا يدرك

الابصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم (وههنا منع خامس وهو جواز ان يكون المراد نفي ادراكها بانفسها من غير اعانة الله اياها) فان قلت دلت الآية على نفي الوقوع والخصم يدعي الامتناع فكيف ينفعه التمسك بها (قلت يجعل الآية مدحا له تعالى بنفي الرؤية وما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا يمنع عليه تعالى) فان قلت كيف سلم كون التركيب مفيدا للعموم السلب والعام تحت السلب (قلت كثيرا ما يصرف العموم الذي في مدخول السلب اليه) وكذا الاستمرار والمبالغة كما في (وما انا بظلام للعبيد) فانه مبالغة في نفي الظلم وليس نفيًا للمبالغة في الظلم (ويمكن ان يجعل الآية دليل صحة الرؤية بان يقال ادراك الابصار له تعالى ان تصير مدركة له وادراكه الابصار ان يصير مدركا لها فالعنى ادراك الابصار له ليس كادراك الابصار للاشياء فانه ليس في وسع الابصار بل بلطفه وجعله مبصر لها) قوله * وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل المدح بنفيها كالمعدوم لا بمدح بعدم رؤيته لامتناعها * الملازمة ممنوعة بل ماعده صفة مدح يشبه ان يكون ضرورة ذلك العدم اقوى في المدح (وعدم مدح العدم بعدم الرؤية لانسلم ان يكون لامتناعها اذ الجسم المعدوم يمكن رؤيته والبارى بمدوح بنى الشريك عنه) بل لان انتفاء صفة انتفاء المحل لا يوجب المدح لان جميع المعدومات مشاركة في انتفاء جميع صفات الذم عنها الا يرى انه لا بمدح شريك الباري بنى صفات النقص عنه مع امتناع ثبوتها له لامتناعه (ووجه كون المعنى ان الله مع كونه مربيا لا يدرك

بالابصار ان الظاهر من نفي المقيد رجوع النفي الى المقيد (وقوله * ومنها * عطف على قوله ومن السمعيات فيكون التقدير اقوى شبههم من السمعيات هذا ومنها ذلك) فلا بد في كون كل منهما اقوى من تكلف وهو ان المراد من اقوى شبههم هذا وهذا (والمشار اليه بهذا) في قوله * ولهذا اختلفت الصحابة * امكان الرؤية (وسبب امكان الرؤية للاختلاف انه لو لم يمكن عند الحكمين بالوقوع لما حكم به) (وكون الاختلاف في الوقوع داليل الامكان بناء على ان القائل بالوقوع يدعي الامكان لا محالة) (وفيه ان دعواه معارض بدعوى من يدعي الامتناع فتأمل) (والرؤية في المنام قد حكيت عن كثير من السلف منه شجاع الكرمانى رأى ربه مرة في المنام في ثلثين سنة بعده كان دائما مع متكاء فكلما تنهز فرصة اشتغل بالنوم رجاء ان يرى الرب مرة اخرى) وفي المواقف انه اختلف فيه (قوله * والله تعالى خالق لافعال العباد * ولا يخفى ان هذه المسئلة لا تخص العباد بل تعم افعال المخلوقات كلها وان الادلة انما تجرى بعضها في افعال المتكلفين لكن بعد حكم العقل فيهم لا يتوقف في الحكم في غيرهم (ثم بيانه هذا يشتمل مذهب الاستناد مع انه جعل المؤثر في افعال العباد بمجموع القدرتين ولم يتحاش عن اجتماع مؤثرين على اثر واحد لكنه مع ذلك لا يقول بكون العباد خالقين لافعالهم لان في الخلق معنى التقدير والله يوجد كما يقدر من غير فوت شئ من تقديره لكمال قدرته وليس من العبد التقدير على طبق الفعل) (وبهذا تبين ان تحاشي قدماء المعتزلة عن اطلاق لفظ الخالق على العبد كان لدا ع وتفاوت بين الخلق والايجاد والاختراع (على انه ربما يخص لفظه تعالى

لا يجوز اطلاقه على غيره مع جواز اطلاق ما يشاركه في المعنى
كلفظ الرحن دون الرحيم فبحسب التأخيرين لبس بذلك (وقوله *
من الكفر والايان والعصيان * اشارة الى ان المراد بالافعال
ما يسمى فعلا لغة اذ الكفر عدم الايمان والعصيان عدم الانقياد
فهما امران عدميان) والايان هو من افراد العلم الذي هو من مقولة
الاضافة والى ان الخلق يتعلق بالاعدام المضافة وان لا يتعلق
بالعدم المطلق (وفيما ذكره من التفصيل مخالفة لمن قال لا يجوز
استناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى
لا بهامه الكفر وهو ان الكفر والفسق مأموره لما ذهب اليه العلماء
من ان الامر هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب التوقف
الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف ثمه (وكذلك
لا يصح ان يقال هو خالق القاذورات وخالق القردة والخنزير
(ولا يقال له الزوجات والاولاد مع جواز ان يقال له كل شيء) (وقوله *
الاول ان العبد لو كان خالقا * هذا الوجه كما يرد كون الفعل بقدرة
العبد فقط يرد كونه باجماع قدرته مع قدرة الله تعالى (وجعل
توقف الاجاد بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل ضروريا
والموقف بينه بان الازيد والانقص مما في به ممكن فتخصيص
ما وجد به بالصد والاختيار لا بد له من العلم به (والفرق بين
الكسب وبينه في ذلك سواء كان بينا او ميبنا مسكلا (وازيل انه
افاضة الوجود بخلاف الكسب فيجوز ان يتوقف على ما يتوقف
عليه الكسب (واشتمال المنى على سكنات متخللة اى بين الحركات
الطبيعية مبين على تركيب الجسم من الجواهر الفردة لان كون
الطوء لتحلل السكنات من فروعه (فلا يتم على من توقف

بافعال العباد
نسخه

من المعتزلة في ثبوت الجوهر الفرد (وقوله * وابس هذا هو لا عن
العلم بل لوسئل عنهم لم يعلم * رد لما يقال ان لا تمنع انه لا شعور بالماضي
بهذه الامور بل توهم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور (ووجه
الرد ان عدم الشعور بالشعور لا يبيح حين السؤال عن المشعور به
(وقد يدفع الحجة بانه يحصل الشعور وينتفي في الحال ولا يبيح (وفيه
بعد لا يفتي (وقوله * وهذا اظهر افعاله * فيه ان كون تحلل
السكنات اظهر من حركة اعضائه وتحريك العضلات خفي
(والعضلة كل عصب معد لحم غليظ كذا في القاموس (وقوله *
اي علمكم على ان ما مصدرية مثلا يحتاج الى حذف الضمير *
يقال يرجع ما الموصولة للاستغناء عن جعل العمل بمعنى المفعول
وعن اعتبار الاضافة الاستغناء عن خلقكم وجع معمولاتكم
على ان الاصل في الاضافة العهد بخلاف ما الموصولة فان وضعها
للمعوم حذف الضمير اهون هذا (ويرجع ما الموصولة ايضا
ان فيها مطابقة ما يحتاجون (فلنا لم يرجع السارح ما المصدرية
مع جعل ما تعملون مصدرا بمعنى المفعول بل مع جعله باقيا على
معناه (بل لم يرجع اصلا وانما فيه على ان الداعي اليها لبس الاهدأ
القدر هذا (ونبه (بقوله * او معمولكم * على ان النص دليل
تام لانه يدل على المطلوب على كل احتمال (وماتوهم انه لا يدل
عليه الاعلى تقدير كونها مصدرية ويرجع ارادة المصدر على
الموصولة بالاستغناء عن الحذف وعن جعل المصدر بمعنى
المفعول (فلبس اشئ) (واما احتمال كونها موصوفة اى شيئا
تعملون فيما ينفيه المقام (لمكن (في قوله * ولذا هو من هذه
الشكثة الخ * ان فساد هذا التوهم لا يتوقف على ظهور هذه

النكسة لان المعاني المصدرية ايضا تصير مفاعيل للفعل والعمل
يقال فعلت الضرب وعلمته ولهذا سمي المصدر مفعولا مطلقا
(قوله * وكقوله تعالى خالق كل شئ اى ممكن بدلالة العقل *
(والمعتزلة ان يجعلوا دلالة العقل اكثر من ذلك او يجعلوا
الخلق اعم من الخلق والافعال عليه) وكذلك لهم ان يؤولوا
قوله تعالى (افن يخلق كن لا يخلق) بالحمل على معنى افن يستقل
بالخلق كن لا يخلق (لاتقول الآية لترجيح عبدة الاوثان عليها
وتوبيخهم بانكم اشرف من معبودكم لانكم تخلقون افعا لكم
وهم لا يخلقون شيئا) لانقول يا باه سابقا النظم لانه بعد اقامة
الدلة على كمال قدرته يناسب انكار كون غيره مثله لاترجيح
المشركين على الاوثان (نعم مقتضى الظاهر ان يقول افن لا يخلق
كن يخلق) (الا انه عكس لانهم بتشريكتهم تلك العجزة عن الخلق
اياهم في الاوهية جعلوه عاجزا مثله فرد عليهم ذلك) قال * لا يقال
فالقاتل بكون العباد خالقا لافعاله * الظاهر خالفين لافعالهم
(ويمكن دفعه ايضا بان زوم الكفر لا يوجب الكون من المشركين
بالالتزام) وقوله * وبمعنى استحقاق العبادة * مانعة الخلو
لاجتماعهما في المجوس * والمعتزلة لا يثبتون ذلك اى احدا الامرين
من الوجوب والاستحقاق ويمنعون كون مطلق الخلق مناطا
لاستحقاق العبادة (والمراد بالتضليل النسبة الى الضلال وكونهم
مضلين بمعنى كلام المشايخ لبس على حقيقة ولم يقصد وابه
تكفيرهم بل مبالغة في ضلالهم او ضلالهم) فان قلت كلامهم
مدلل والمبالغة لا تكون كذلك (قلت الدليل من القياسات
الشعرية) والا فاثبات شريك مستعمل في نصف الملك اشد

من اثبات شركاء محتاجين لكل منهم مدخل في امر حقير) قال *
واختجت المعتزلة * المستدل على كون العباد خالق افعالهم
بجمهور المعتزلة (وابوالحسين ومن تبعه جعل الدعوى ضرورية
وانكاره سفسطة وذكروا الفرق بين حركة المرتعش والماسي
ليبان الضرورة) (فعله من تجهم الذي اجتجوابه محل نظر
(وقوله * وان الاولى باختياره * بتقديره ونعرف ان الاولى
فانتر كيب من قبيل علقها وتنا ولك ان تجعل الواو حالية
وان مكسورة) وقاعدة التكليف هي ان كل عاقل بالغ مكلف لانه
اذا كان الفعل بخلق الله فلبس لا بعد مدخل فلا وجه لتعليق
التكليف بالعقل والبلوغ (وقيل قاعدة التكليف ان المكلف به
امر اختياري) ويمكن ان يراد بقاعدة التكليف اساسه فيكون
بطلان قاعدته كناية عن انقلاعه عن اصله ومبالغة في بطلانه
(ويؤيده ما في عبارة غيره لبطلان التكليف اذ لم يصح عقلا ان يقال
لمن لم يستقل في فعله افعلى كذا) والجواب بان المدح والذم للمحبة
كمدح الحسن بالحسن وذم القبيح بالقبح والثواب والعقاب
تصرف له في خالص حقه فلا يشل عما يفعل كما ينفعنا ينفع
الجبرية ايضا فهو علينا لانا من كل وجه (فالجواب باثبات
الكسب والاختيار في الجملة كما ذكره قوله * وقد يمتك بانه لو كان
خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والاكل والشارب والسارق
والزاني الى غير ذلك وهذا اجهل عظيم * لبس بتلك المسابة
لان القائم والاكل وسائر ما ذكره لبس مثل اليبس والاسود
لانها ما صدر عنها هذه المصادر لا مجرد ما اتصف بها (فن لم
يثبت عنده للمصدر معنى سوى الخلق لم يكن جاهلا في دعوى

تلك الملازمة (وهذا التمسك كسائر تمسكاتهم انما يندفع باثبات
الكسب لا بما ذكره لا يقال يمكن دفعه بان الزاني هو المصدر المنتصف
بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف (لانه حيث يندفع يلزم
ان لا يوجد زان فتأمل) قوله * واذا خلق من الطين كهيئة الطير
والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير * ويمكن ان يراد بفعل
ما هو سبب الخلق لانه تعالى كان يخلق الطير عقيب صنعه ما هو
بصورة الطير تصديقاً لرسالته عليه السلام) قوله * وهي اى افعال
العباد كلها بارادته ومشيته * اى بارادته بالعبد باتفاق القائلين
بان خالق فعل العبد هو الله تعالى لا بارادته منه عند بعض لان
الارادة من الشئ تنبئ عن الرضى دون الارادة بالشئ والله تعالى
لا يرضى ببعض افعال العباد وان يريد الكل ومن البين ان كون
افعال العباد يخلقها تعالى يقتضى كونها بارادته (فلو قال فهى
بارادته ومشيته لكان اوقع) وكما يقتضى الكون بخلقها الكون
بارادته يقتضى الكون بقدرته (فلا وجه لتركه وكذا يقتضى الكون
بتكوينه عند القائل به) قوله * وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك
اشارة الى خطاب التكوين * يعنى قوله تعالى كن فان الله تعالى
جرى عاده فيما اراد شيئاً ان يقوله كن فيكون (والاظهر ان يراد
به الاختيار فان الحكم ينبئ عنه) والقضية يكون بمعنى الحكم
(فهو تكرار لقوله) وحكمه على طبق المشية قصد به كرها وتحسين
اللفظ ويكون بمعنى الصنع (وعليه جعلها لشارح لكن يفتى عنه
حيث الحكم يكون الافعال مخلوقة له تعالى اذ لا معنى لكونها بفعله
لا يوزن بخلقها ولم يحل على معناه المصطلح عليه عند الاشاعرة
وهى الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء احرازاً عن كثرة

مطال
خطاب كن

التكرار

التكرار فى الارادة) قوله * لانا نقول الكفر مقتضى لا قضاء *
محصل الجواب ان الدليل اعنى (قوله * لان الرضا بالقضاء واجب *
لا يستلزم الملازمة لان القضاء ليس بكفر حتى يكون الرضا به رضا
بالكفر وكيف لا والقضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد
(ولا يخفى انه لا حاجة الى) قوله * والرضا انما يجب بالقضاء
دون المقضى * وقدم الجواب قبله (ومما يجب ان ينبه عليه ان الرضا
بالمقضى ايضا واجب لكن من حيث انه مقضى والرضا به
من حيث انه مكسوب للعبد كفر) وما هو المشهور ان الرضا
بالقضاء واجب انما هو فى القضاء بمعنى الصفة الذاتية اعنى ارادته
المتعلقة بالاشياء (لا بالقضاء بمعنى الفعل مع الاحكام والكلام
فيه) (نعم التحقيق ان الرضا به ايضا واجب) قوله * والمقصود
تعميم ارادة الله تعالى وقدرته * لو كان المراد تعميم القدرة لتعرض
لها (الا ان يقال اكتفى بظهور حالها من بيان حال الارادة
(وحيث يندفع بعض ما تقدم هذا) واذا طهر ان المراد سلب
تأثير قدرة العبد وارادته ومشيته) قوله * قلنا انه تعالى اراد منها
الكفر والفسق باختيارهما * الاولى اراد منها لما عرفت فتذكر
(والمعتزلة ايضا قالوا بالارادة من غير ما فسر حيث قالوا اراد ايمان
الكافر رغبة واختيار الاجبر واضطرارا) لكنهم خافوا في جواز
تخلف مراده تعالى عن ارادته (وقالوا لانقص في ذلك اذ لا مغلوية
كالمالك اذا اراد ان يدخل داره فلم يدخلوا) فورد عليهم ان ذلك
لا يخلو عن الشفاعة (ولا يخفى انه لو تم ارادة وقوع الشئ
اختياراً لزم ارادة الشئ مطلقاً من غير امتناع التكليف
اذا الارادة فجامع الاختيار) فليتحقق تلك الارادة المطلقة في ضمن

ما يجامع الاختيار) وتحقيق المقام ان التكليف بالمتنع قبيح
 فلا يجوز عليه تعالى عند المعتزلة (ونحن نقول لا يفتح
 منه شيء والتكليف بالمتنع تصرفه في ملكه (ولو سلم عدم
 جواز التكليف بالمتنع انما هو في المتنع لذاته (واما في غيره
 فانما الحكم عدم الوقوع لا الامتناع فيما اذا كان علة الامتناع
 ماعدا تعلق ارادته تعالى وعلمه بخلاف ما كلفه (واما تعلق
 التكليف بخلاف ما علمه تعالى واراده واقع (قوله * والمعتزلة
 انكرت ارادة الله للشروع والقبائح الخ قالوا فعل العبدان كان
 واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه
 واشدوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه (واما
 المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق به ارادة ولا كراهة (وفي قوله
 * حتى انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته * ان انكار
 ارادة الشر لا يوجب ارادة الايمان والطاعة بل الموجب له
 انه لا يترك ارادة الخير لعم ان يترك ارادة الخير كارادة الشر فيصح
 (وفي قول المجوسي * لان الله تعالى لم يرد اسلاحي * تعريض
 بان الاسلام شر ينشأ على اصل المعتزلة (وفي قول عمرو بن
 عبيد رد لتعريضه بالتعريض بكون الاسلام خيرا (وقول المجوسي
 * فان اكون مع الشريك الاغلب * بمحتمل ارادة اني ارجع
 الشريك الاغلب وارادة اني مضطر في يده (وفي قول الهمداني
 تعريض بالاستناد بانه ناقص في تنزيه الحق ونسبته حيث
 نسب اليه الفحشاء من ارادة الشرور والقبائح (وفي قول الاستاذ
 تعريض بان نقصان التسبيح والتنزيه فيه حيث جعله مقلوبا
 لعماد بحيث يجري في ملكه ما لا يشاء (قوله * ونحن نعلم ان الشيء

قد لا يكون مرادا وبؤمره * اي نحن نعلم من انفسنا ان الشيء
 قد لا يكون مرادنا وبؤمره لداع (وقوله * الا يرى ان السيد *
 تنويره (ولا يخفى انه لا يصح تعليله بقوله (الحكم ومصالح يحبط
 بها علم الله (ولا بقوله * ولانه لا يستل عما يفعل * وانما يصح
 التعليل لو كان المراد اننا نعلم ان الشيء قد لا يكون مراد الله تعالى
 وبؤمره (ولا يصح لانه اول المسئلة والمقصود اثباته بالتمسك
 بما نعلم من غير نزاع من احوالنا فالصحيح ان يقال نحن نعلم ان الشيء
 قد لا يكون مرادا وبؤمره وقد يكون مرادا ونهني عنه الا ترى
 ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عضيان عبده
 يأمره بشيء ولا يريد منه قاله تعالى يأمر بما لا يريد الحكم ومصالح
 الخ وكانه المراد مما قال لكن وقع في تقريره الاحتلال (قوله * وللعباد
 افعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها
 ان كانت معصية * والكف عن المعصية طاعة والكف عن
 الواجب معصية فلم يخرجنا عن الحكم (ووصف الافعال
 بالاثابة بها والمعاقبة عليها البكون كالدليل على ان للعبد اختيارا
 فيها ولذا ترك الوصف بعدم الاثابة بها وعدم المعاقبة عليها
 كما في الافعال المباحة (ووصف الافعال بالاختيارية يجمع
 عليه عند من سوى الجبرية والحكيم (لان نسبة الفعل الى العبد
 بسبب انه بخلقه عند المعتزلة او بان لقدرته دخلا فيه كالفوق
 مذهب الاستاذ او بسبب ان الفعل بكسبه كما هو عند الاساعرة
 اولان صيرورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند الفاضل (فرد
 بقوله * وللعباد افعال * على الجبرية (وبقوله * اختيارية *
 على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار

ويمتنع تخلف الفعل عن قدرته (ومن قال مقصوده ان للعبد فعلا نسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاد او مدارا محضاً كما هو مذهب الاشعري فقد ضيق دائرة افادة العبارة حيث خصها بمذهب الاستاد والاشعري وهو شامل لما سوى مذهب الحكيم والجبرية (في القاموس الجبرية بالتحريك خلاف القسدية والتسكين الحن) او هو الصواب والتحريك للازدواج) وقوله * لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلاً * يدل على ان خلاف الجبرية لا يخص ما يشاب ويعاقب عليها بل نفي الاختيار عندهم يشمل المباح والمكروه (وربما يقال يشمل سائر الحيوانات ايضا) قوله * ولا قصد * نفي القصد مكابرة صريحة (ولا حاجة لهم الى نفيه لانه يكفي في سلب نسبة الفعل الى العبد انه لا تأثير لقصده والقصد خلق فيه من غير اختياره وازضافة الحركة الى البطش اضافة المسبب الى السبب كازضافة الحركة الى الارتماش الا ان البطش علة غائية والارتماش منشاء الحركة) وللجبرية ان يقول الفرق وهمي لعدم الاطلاع على اسباب حركة البطش بخلاف حركة الارتماش حتى او علم ان الكل بخلق الله وایجادہ لم يلفت الى الفرق (واورد على لزوم عدم ترتيب استحقاق الثواب والعقاب انه ينفيه انه لا يستل عماء يفعل) ويردانه يتجه على لزوم عدم صحة التكليف ايضا (فلا وجه لتسليمه بناء على بدهة عدم صحة تكليف الجماد ومنع لزوم عدم ترتيب استحقاق بناء على ذلك لانه ايضا مثله في بطلان عدم ترتيب استحقاق الثواب عليه) ويتجه على عدم صحة اسناد افعال تقتضي سابقة القصد والاختيار

قائله الخيالي

م

المورد هو الخيالي

م

ان

ان الاقتضاء وهمي فبناء وضع الفعل للقصد متابعة ارباب اللغة الذين لبسوا من اهل التحقيق للوهم (على اننا لنسلم ان الاقتضاء بحسب الوضع بل للعرف المسببي على الوهم والا فلا فرق في الوضع بين قام وطلال فان كلا منهما موضوع للحدث والنسبة والزمان لا غير) وانما فهم القصد لنوهم القصد في شان بعض الافعال (قوله * والنصوص القطعية * بالنصب عطف على كتابة المتكلم في قوله * لانا * كما ان تنفي ذلك * عطف على نفي فرق فقد عطف الادلة السمعية على بطلان مذهب الجبرية على الادلة العقلية عليه) ووجه دلالة الآية الاولى على القدرة والقصد والاختيار اسناد العمل اليهم وجعلهم عاملين (ووجه دلالة الآية الثانية انه علق فعلهم بمشيئهم وهذا لا يكون مع انتفاء القدرة والقصد والاختيار) ولورفعت قوله والنصوص القطعية ليكون المعنى والنصوص القطعية تنفي عدم الصحة اللازمة لعدم الفعل للعبد اصح وكان دليلاً على بطلان الثاني (فالآية الاولى تدل على صحة ترتيب الاستحقاق على اعمالهم واسناد ما يقتضي سابقة القصد والاختيار) والثانية تدل على صحة التكليف لانه للتهديد على الكفر والتحريض على الايمان والترغيب فيه ولا تهديد بدون التكليف وعلى صحة اسناد ما يقتضي سابقة القصد والاختيار (قوله * فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى الخ * اورد عليه ان هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث قال على تعميم ارادته تعالى افعال العباد انه يلزم ان يكون الكافر مجبوراً في كفره والفاسق مجبوراً في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة واجاب عنه بهذا الجواب (ولا يرد لان ما سبق

المورد الخيالي

م

ابطال لتعميم الارادة يلزم الجبر وهذا اثبات للجبر على مدعى
التعميم وبينهما ٧ بين بين (نعم يتجه ان استقصاء الكلام فيه
اول بالمقام السابق لسبقه) والامر فيه هين (والجواب عنه
باز السابق ببيان الجبر بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا بيان
بالنسبة الى كل ممكن وهي ومع ذلك خفي كما لا يخفى على من هو
زكي بل غبي فلا تلتفت اليه فالك بما سمعت عنه غني (قوله * لا هما
اما ان يتعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع *) اورده عليه
ان تعميم الارادة ليس الاشمولها الموجودات اذ لو كان الارادة
شاملة للعدم ايضا لم يكن عدم ازل لان كل مر اذا حدث (بل العدم
نتيجة عدم الارادة كما نطق به الحديث المرفوع ما شاء الله كان
وما لم يشأ لم يكن هذا) ونحن نقول عدم الارادة علة لعدم الشيء
بحكم ان عدم العلة علة لعدم فلو تعلق الارادة بالعدم لاجتمعت
علتان مستقلتان على شيء (فالانظر كما قيل ان يقال ان تعلق
الارادة بالوجود يجب والامتنع لامتناع المعلول بدون العلة (ولك
ان تكلف بان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا ان ارتباط
الوجود بوجودها وارتباط عدمها بعدمها فلا يعني بتعلق الارادة
بالعدم الا ان يقتضي الارادة عدم باعتبار عدمها) ولا يذهب
عليك انه يمكن ان يقال في العلم ايضا على نحو الارادة بانه ان
تعلق العلم بالوجود وجب (والامتنع اذ عدم تعلق العلم بالوجود
يقتضي امتناعه) (والازم خروج امر عن علمه فافهم) (قوله * فيكون
فعله الاختياري واجبا او ممتمعا *) الاشكال قوى ومنع منافاة
كون الشيء واجبا او ممتمعا لاختياري خفي (نعم منع اقتضاء العلم
لواجب واضح اذ العلم تابع الوقوع فلا يوجب الوجوب) (واما

٧ بون

نسخه

رد على الخيالي

م

المورد هو الخيالي

م

قائله الخيالي

م

نقضه

نقضه بافعال الباري جل ذكره فبا اعتبار علمه ظاهر لانه عالم
في الازل بكل ما يفعل فيكون واجبا فلا يكون اختياري (واما
باختيار الارادة فقل مبنى على ازالة تعلقاتها) وفيه بحث لانه
كما ان تعلق الارادة وان كان حادنا يوجب الفعل فيخرج منه
عن اختيار العبد كذلك هذا لا يجاب بخروجه عن اختيار الواجب
(ولا يمكن ان يدفع النقض بان تعلق ارادته باختياره فلا يخرج
الوجوب المتفرع عليه عن كونه مختارا بخلاف العبد فان تعلق
ارادته تعالى ليس باختياره لان تعلق ارادته تعالى عقيب ارادة
العبد فتدبر (قوله * ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت
قدرتين مستقلتين *) ولا تحت مستقلة وغير مستقلة والالم يكن
المستقلة مستقلة (ويمكن ان يقال الدخول تحت مستقلة وغير
مستقلة دخول تحت مستقلتين هما المستقلة ومجموع المستقلة
وغير المستقلة فلماذا كتنى بنى الدخول تحت قدرتين مستقلتين
(ولا يخفى ان السؤال انما يتوجه على من لم يجعل فعل العبد
تحت مجموع القدرتين كالاستاد والقاضي (قوله * وبالضرورة
ان لقدرة العبد وارادته مدخلا *) وان ايت فبالبرهان على ما عرفت
(والبدهي ليس الامطلق المدخلية سواء كان بالتأثير او لا
(لا بمجرد كونه مدارا محضا كالأحراق بالنسبة الى النار لا بالتأثير
كما توهم البعض لان نفي التأثير ليس بديهيا بل انما يثبت بقيام
البرهان على ان الكل بخلقه تعالى استقلالا (قوله * ويحاد الله
تعالى الفعل عقيب ذلك خلق *) قيل هذا هو التعقيب الذاتي
والا فالقدرة مع الفعل (اقول ليس التعقيب الذاتي ايضا بحسب
الحقيقة لان خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد

قائله الخيالي

م

التوهم الخيالي

م

قائله الخيالي

م

القدرة والاحتاج في خلق الافعال الى غيره تعالى عن ذلك
 (بل صرف العبد قدرته من الاسباب العادية التي لبست سببيتها
 الالهية) فكذا التعقيب (وصرف العبد قدرته وارادته انما
 يصير كسبا بعد خلقه تعالى حتى لو صرف قدرته ولم يخلقه تعالى
 لم يكن كسبا فالكسب مقدم على الخلق ذاتا متأخرا عنه وصفا
 ولا يعد في ذلك (فان الرمي باعتبار ذاته مقدم على القتل وباعتبار
 افضائه الى الموت قتل فالرمي باعتبار ذاته مقدم على الرمي
 باعتبار كونه قتلا وكون القتل مقدورا لله تعالى باعتبار اليجاد
 ومقدور العبد بجهة الكسب) يتجده عليه ان الكسب صرف
 القدرة فخالق الصرف اما الله تعالى فلا شيء للعبد واما العبد
 فهو خالق بعض افعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا في اخراجه
 عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الافعال نعم الافعال
 الاعتبارية (الا يرى انه جعل الكفر من المخلوقات واذا كان
 كون الفعل موجودا من الله وكونه مكتسبا من العبد فهو راجع
 الى مذهب القاضى ان الفعل تحت القدرتين تحت قدرة الله
 بحسب ذاته وتحت قدرة العبد بحسب وصفه (قوله * والكسب
 مقدور وقع في محل قدرته والخلق لاني محل قدرته * فيه ان
 الكسب قائم بالمقدور وكذا الخلق بالخالق فكل منهما واقع في محل
 قدرته ويمكن ان يدفع بان المراد ان الكسب مقدور وقع مكتسبه
 في محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقه لاني محل قدرته (والعبارة
 المستقيمة الكسب لمقدور وقع في محل قدرته والخلق لمقدور
 لاني محل قدرته) ووجه عدم صحة انفراد القادر بالكسب انه
 مالم يخلق الله الفعل عقيب صرف القدرة لا يصير كسبا (قوله

ان الشراكة

* ان الشراكة ان يجتمع اثنان ويتفرد كل منهما بما اهو له * فيه
 انه اجتمع الخالق والكاسب في الافعال وانفراد الواجب بالخلق
 والكاسب بالكسب (ولا يرد ان الكسب امر اعتباري لما عرفت
) قوله * ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة مجودة *
 فيه انه اذا كان لهذا الخلق عاقبة مجودة يكون الكسب ايضا
 كذلك لان ما يترتب على المخلوق يترتب على المكسوب (ولا يخفى
 قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن ان يقال ان الاتيان بماله عاقبة
 مجودة مع العلم بان له عاقبة مجودة حسن وبدونه فيصح (وفيه
 انه لو علم الكاسب العاقبة المجودة للقيح لم يكن مستحقا للذم
) ويمكن ان يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا
 مصلحة له فيه فيعده سفيها والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة
 العالم وله مصلحة فيه فيتعالي عن السفه (وان الخالق يتصرف
 في ملكه بما يشاء والكاسب يتصرف في ملك الغير بما لا يرضى به وذلك
 سفه (قوله * والحسن منها * في المواقف القبيح مانهى عنه
 شرعا نهى تحريم اوتنزيه والحسن بخلافه كالواجب والمندوب
 والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله
 سبحانه فانه حسن ابدا بالاتفاق (وهذا) وفي تعريف الحسن
 انه يدخل فيه فعل البهائم (مع انه قال وفعل البهائم فقد قيل انه
 لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم) وفعل الصبي مختلف فيه
 (وقول الشارح * وهو ما يكون متعلقا بالمدح في الاعاجل والنواب
 في الاجل * تعريف الحسن من افعال العباد فلا يرد خروج
 افعاله تعالى (نعم يرد دخول فعل الصبي) ويدفع بانه ذهب الى
 اتصافه بالحسن كما هو مذهب البعض (وتعلق المدح لا يخص

العاجل قال الله تعالى في شأن أهل الجنة (سلام قولاً من رب الرحيم)
 (والثواب أيضاً لا يخص الآجل فإنه كثيراً ما يجري الفعل عاجلاً
 إذا صدقة ترد البلاء وتزبد في العمر كما ورد في الأثر) والمراد المدح
 في الشرع لا باعتبار اقتضاء العقل فيكفي في التعريف أحد
 الأمرين وكون التفسير بما لا يكون متعلقاً بالذم والعقاب أحسن
 لشموله المباح لما عرفت أن المباح حسن عند أكثر أصحابنا (ولأن
 الرضاء يشمله فينبغي أن يجعل محكوماً عليه وبه) والذم قول أو فعل
 أو ترك قول أو فعل يبنى عن إضمار حال الغير كذا في المواقف
 (ومقتضاه أن المدح أيضاً أعم من القول والفعل وتركهما
 والمشهور أن المدح والذم من الأقوال كالحمد) ولا يدخل
 في التعريف ترك السنة وإن لا عقاب عليه لأنه مما يتعلق به الذم
 لا بما يعاتب عليه ويجب حرمان الشفاعة (قوله * يرضى الله *
 اتفاقاً لكن عندنا بمعنى إرادة الله من غير اعتراض على الفاعل
 وعند المعتزلة بمعنى إرادة الله (وكذا الحكم بأن القبيح ليس برضاء
 أيضاً متفق عليه لكن عندنا بمعنى أنه مراد من غير ترك الاعتراض
 وعند المعتزلة بمعنى أنه غير مراد (فالرضاء عندنا الإرادة من غير
 اعتراض وعندهم الإرادة إذا إرادة للقيح عندهم وتعلق الذم
 أيضاً لا يخص العاجل قال الله تعالى (فاذن مؤذن بينهم إن لعنة الله
 على الظالمين) وكذا تعلق العقاب لا يخص الآجل قال الله تعالى
 (فاخذه الله نكال الآخرة والأولى) وقوله * يعني أن الإرادة
 والمشيئة * فذلك جميع ما سبق من مسألة تعلق الإرادة والمشيئة
 والتقدير ومسألة تعلق الرضاء وعدمه وليس المعنى أنه يريد
 بمسألة الرضاء ذلك (لكن يتجه أنه لم يكن هنا حديث المحبة والأمر

(إلا أن يقال قد اشتهر أن الأمر والمحبة يستلزمان الرضاء (قوله
 * فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب *
 يستفاد منه أن استحقاق الذم والعقاب لا ضاعفة لقدرة فعل الخير
 (وفيها أنه لو كان كذلك لكان معاقباً بقصد فعل الشر) على أن القصد
 بفعل الشر معفو ما لم يعمل (ويمكن أن يجاب عنه بأن الحسنات
 يذهب السبب عن النفس وكف النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه
 بمحو سببته فتضيع قدرة فعل الخير) فعدم العقاب على القصد
 لا ينافي استحقاق العقاب (والظاهر أنه لا يقتصر عليه استحقاق
 العقاب على تضييع قدرة فعل الخير بل من علله كسب قدرة الشر
 وكسب الشر واضاعة فعل الخير أيضاً) وقوله * فلهذا
 ذم الكافرين بأنهم لا يستطيعون * يعني به أن الذم على عدم
 الاستطاعة مع أن عدمه أزلي خارج عن قدرتهم لذلك التضييع
 (ونحن نقول الاشبه أن معنى لا يستطيعون السمع في معنى صم
 نزل أذانهم منزلة العدم لعدم ترتب الفائدة عليها ونزلهم منزلة
 عادم السمع) وقوله * والألزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة *
 وقد اتفقوا على أنه لا فعل إلا مع الاستطاعة وعلى أن قدرة العبد
 سبب ولو عادياً فلا وجه لما قيل أن هذا إن كلام الرامي على من
 يقول بتأثير القدرة الحادثة والأفلا دخل للاستطاعة في وجود
 الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله * فإن قيل لو سلم استحالة بقاء
 الاعراض فلا نزاع في إمكان تجدد الامثال * أشار بما سيصرح
 أخيراً من منع استحالة بقاء الاعراض ومنع بعد تسليم لزوم وقوع
 الفعل بلا استطاعة لو كان الاستطاعة قبل الفعل لأنه يجوز
 وجودها عند الفعل بتجدد الامثال كما في أعراض يتوهم بقاءها

مطل
 الاستطاعة مع الفعل

قائله الخيالي

(ودفعه بان المراد ان الاستطاعة بها الفعل مقارنة للفعل
واللزم وقوعه بلا استطاعة سواء كان تلك الاستطاعة مسبقة
بالامثال اولاً (فأتجه ان الاشعري نفي الاستطاعة قبل الفعل
وهذا الكلام يوجب جوازه (ودفعه بان نفي الاشعري الاستطاعة
قبل الفعل لبس لان وجود الفعل يتوقف على انتفاءه (بل لانه
لا يساعده البيان وما لم يعم دليل على وجود الممكن لا يحكم
بوجوده لان الاصل العدم فيبقى على اصله (نعم يمكن بيان
انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على امتناع بقاء
الاعراض بان يقال لادليل على ثبوت القدرة التي بها الفعل
قبله فالثابت انه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم قبل (حاصله
ان لبس نفي وجود المثل السابق داخل في دعوى الاشعري (وفيه
بحث اذ المذهب ان لا قدرة قبل الفعل اصلاً (ومذهب المعتزلة
جوازها قبله (لانه لا بد من مثل سابق كما ستعرف (ويمكن دفعه
بان المنفي عند الاشعري كون تلك القدرة قبل الفعل والمثبت
عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله (على ان ذكر صاحب
المواقف ان اكثر المعتزلة قالوا القدرة قبل الفعل (وقال السيد
في شرحه ويتعلق به حيث ذكروا يستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه
(قوله * فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة *
لان مذهبهم ان تعلق القدرة كوجودها قبل الفعل ويستحيل
تعلقها بالفعل حال حدوثه (واللازم ايجاد الموجود (وقوله
ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض واللازم
قيام العرض بالعرض * بعض ما يتعلق به نظر الشارح حيث قال
* ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط * لانه

يتعلق

يتعلق بهذه المقدمة (وتفصيله انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها
ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الحالة الاولى
تحكما لجواز وجود شرط في الحالة الثانية من حدوث وصف
اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض
او غير ذلك من الامور الثابتة (فن قال برد عليه انه يجوز ان يكون
الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لامعنى موجودا يمتنع
قيامه بمثله فقد غفل عن انه بعض ما سيذكره الشارح (وبما نقلنا لك
مذهبهم من المواقف ظهر ضعف ما ذكره الشارح في وجه النظر
* ان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع
المعارضة الزمانية الخ * قوله * ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه
ان اريد * قبل هذا البعض الامام الرازي ومقصوده رفع النزاع
(وفيه بحث لان الاشعري لا يجوز وجود القدرة الغير المستجمع
قبل الفعل والالوجد الفعل بدون القدرة لامتناع بقاء الاعراض
والمعتزلة لا تجوز ان يكون القدرة عليه معه واللازم ايجاد الموجود
(فراد البعض تحقيق الحق من غير تعبد بمذهب (وفي ان وجود
القدرة قبل الفعل حق بحث الان يستند الى حكم بدية العقل
(وقوله * واما امتناع بقاء الاعراض الخ * دفع لما يتجه على قوله
* والافعله * ووجه امتناع قيام البقاء والعرض معا بالمحصل انه
حينئذ لا يكون احدهما اولي بان يكون وصفا للآخر من الآخر
كذا قيل (وانه حينئذ لبس احدهما اولي بالوصفية للآخر من شئ
من الامور القائمة بالحل (لكن في انعام امثال هذا الوجه صعوبة
اذ الوصفية تابع الاختصاص الناعت فيجوز ان يكون هذا
الاختصاص لواحد من امور قائمة بمحل دون آخر (قوله * اشار

قائله الخيالي

٢

قائله الخيالي

٣

الى الجواب بقوله * (فيه انه ان كان سلامة الاسباب باقية الى وقت
 الفعل لزم قيام العرض بالعرض (ولو قيل السلامة امر عديم
 لزم قيام العرض بالمعدوم) وان لم تكن باقية لزم تكليف العاجز
 (لا يقال نختار انها ليست باقية لكون البقاء عرضا ولكن مستمرة
 الى حين الفعل) (لانا نقول فليكن العرض والقدرة ايضا مستمرين
 (بل ينبغي ان يقال سلامة الاسباب تتجدد بتجدد الامثال بشهادة
 الحس بخلاف القدرة فانه لا دليل على وجودها قبل الفعل وتجدد
 ما فيه) قوله * فان قيل الاستطاعة صفة المكلف * يمكن ان يمنع
 كون الاستطاعة بهذا المعنى صفة المكلف (لا نقول او لم يكن
 صفته كيف يصح اعتماد التكليف عليه) قلت صح لانه يرفع به
 عجز المكلف (واو اورد هذا السؤال على كون الآية شاهدة
 لهذا الاطلاق لا يتجه عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة المكلف
 بالحج حيث اسندت اليه وسلامة الاسباب ليست صفة له (لكن
 يحتاج حل كلامه عليه الى تخصيص المكلف في عبارته بالمكلف
 بالحج (وظاهر الاطلاق وان كان قوله * فكيف يصح تفسيره) *
 انسب بهذا الاحتمال (وضمير تفسيره) حينئذ يحتمل الرجوع
 الى الآية (وقولنا هو ذو سلامة اسباب لا يستلزم كون سلامة اسبابه
 وصفاله اذ يقال هو ذو غلام مع ان الغلام ليس وصفاله (ويريد
 بقوله * اسم فاعل يحمل عليه * يحمل معناه عليه) قوله
 * وصحة التكليف بهذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب *
 اذ به يتمكن العبد من القصد الذي يخلق الله القدرة عقيد لا محالة
 (وقوله * لا الاستطاعة بالمعنى الاول * فيه مسامحة كما في قوله
 * فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول * وفي اطلاق

العجز في العرف واللغة على المعنى الاول نظرا لا يفهم فيها
 من العجز الا عدم الاستطاعة الثانية (قوله * وقد يجاب بان القدرة
 صالحة للضدين عند ابن حنيفة * جعل السارح رجه الله محصل
 الجواب ان الكافر مكلف بالايمان لقدرة المصروفه الى الكفر
 فلا يلزم تكليف العاجز فلزم القول بتقديم القدرة على الفعل
 (ويمكن ان يكون مراد الامام بالقدرة سلامة لالات ويكون
 كلام المتن تجريد القول الامام ايضا) قوله * هذا مما لا يتصور
 فيه نزاع * فيه بحث اذ الاشعري لا يجوز تقديم القدرة لامتناع
 بقاء العرض (فالاوجه ان يقال يرد انه يلزم بقاء العرض) قوله
 * ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتمعا في نفسه
 كحجب المضدين * هذا مما اتفق على عدم جواز التكليف به على ما
 هو المشهور وان تمايل كلام المواقف فتارة يشعر بالخلاف فيه ايضا
 وتارة بالاتفاق (واما الممكن في نفسه الممتنع من العبد عادة فعدم
 وقوع التكليف به متفق عليه انما الخلاف في جوازه وامامنا يمتنع
 بناء على علم الله تعالى او ارادته خلافه فالتكليف به واقع (فقوله
 * وانما النزاع في الجواز * يوهم انه وقع النزاع في جواز جميع
 اقسام ما لم يقع به التكليف (فعلى ما يشعر به بعض كلام المواقف
 صحيح) وعلى ما يشعر به البعض الاخر وهو المشهور يجب تخصيص
 النزاع في الجواز بالمتنع في نفسه (واشار بقوله * ثم عدم التكليف
 بما ليس في لوسع * ان الزنا في قوله * ولا يكلف العبد * غير محفوظ
 (ومما يدل على ان الامر في قوله تعالى (انبؤني باسماء هؤلاء)
 وليس للتكليف ان الملائكة ليسوا من اهل التكليف (ولاحاجة
 ادعوى عدم وقوع التكليف الى حل تحمل ما لا يطاق على غير

التكليف لانه لا ينافي عدم وقوع التكليف (وانما ينافي عدم امكانه)
 (قال القاضي في تفسيرها معناه) (لا تحملنا ما لا طاقة لنا به) من البلاء
 والعقوبة او من التكليف التي لا تنفي بها الطاقة البشرية وهو
 يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والا لما سئل التخلص عنه
 (ولا يخفى ان حمله على عدم تحصيل العوارض والعقوبات والبلايا
 بعيد لانه حينئذ لا يناسب ان يسئل السائل عدم تحصيل ما لا طاقة
 به (بل الظاهر ان يسئل السائل عدم تحصيل العوارض والبلايا
 مطلقا) ولا يذهب عليك ان العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه
 بما لبس في الوسع مما لا طريق اليه الا اختاره تعالى فلذا استدل
 عليه بقوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) (لكن الدليل
 انما يتم لو لم يكن الزمان المستقبل مرادا ولم يكن المضارع المنفي
 لنفي الاستمرار) ودون بيانها خراط القتاد (قوله * وجوزه الاشعري *
 بناء على انه لا يقع من الله شيء) فان قلت هذا يوجب تجويز التكليف
 بالمتنع في نفسه (قلت لم يجوزوه لامتناعه لان المتنع لا يمكن
 تصويره ولا يمكن طلب الجهول المطلق) ولك ان تقول عدم
 التجويز لان طلب المحال محال فيستحيل ان يطلب من العبد
 المستحيل (قوله * وهذه نكتة * تأنيث هذه نكتة كما لا يخفى
 على من هو اهل النحوها) وانما سماها نكتة لاحتياجها الى دقة
 نظر في استخراجها (ودفعت بالنقض وهو انها لو صحت لزم
 ان لا يجوز تكليف في امثال ابى لهب بالايمان لانه علم انهم
 لا يؤمنون واخبر به (وفيه بحث لانه تعالى علم انهم لا يؤمنون
 ايمانا نافعا كيف وكل واحد يؤمن عند اليأس الا انه لا ينفعه ايمانه
 (ويمكن دفعه بان كل احد مكلف بالايمان قبل اليأس

كل واحد
نسخه

اذ

٧ مطلق عند اليأس
نسخه

اذ لو كان التكليف بالايمان مطلقا لكان بالايمان ٧ اليأس
 ممثلا لما كلف به وخارجا عن عهدة الامر (على ان هذا البحث
 لا يجري في التكليف بالاعمال مع علمه تعالى بانه لا يأتى بها اصلا
 (ويمكن حلها بغير ما ذكره الشارح ايضا وهو ان يقال على
 تقدير وقوعه لا يلزم كذبه تعالى اذ تقدير وقوعه يستلزم كون
 خبره تعالى بايمانهم فانه انما يعلم ما هو الواقع ويخبر عنه وانما اخبر
 عن عدم ايمانهم لانه الواقع اتفاقا حتى لو كان الواقع ايمانهم
 لا خبر به لابعدم ايمانهم (قوله * وما يوجد من الالم في المضروب *
 حق البيان ان يجمع مع قوله والله تعالى خالق لافعال العباد
 والخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا لا يوجب التقييد
 بالانسان لانه اخص من العبد (وقوله * لا صنع للعبد في تخليقه *
 بعد جعله مخلوق الله تعالى وهو يبنى كونه مخلوق العبد لنفي
 الكسب لامحالة فان مكسوب العبد مما للعبد صنع لتخليقه اذ
 لو لم يصرف اليه ارادته وقدرته لم يخلقه الله وانما يخلقه عقيب
 صنعه (فلا يرد ما ذكره الشارح بقوله * والاولى ان لا يقيّد
 بالتخليق الخ * ويتجه انه اذا لم يكن للعبد مدخل لا بالكسب
 ولا بالتخليق فواجه مؤاخذه العبد به في الاولى والاخرة (ويمكن
 دفعه بان العبد ممنوع من فعل يخلق عقيب عاده ما يتضرر
 به احد (وقوله * واما الاكساب فلا استحالة اكساب ما ليس
 قائما بمحل القدرة * يعني استحالة اكساب ما ليس قائما بمحل
 القدرة عليه فاما النظر الذي يتولد منه العلم وان كان قائما
 بالنظر لكنه ليس قائما بمحل القدرة عليه (وبهذا اندفع ان
 المتولد قد يكون قائما بمحل القدرة (ولم يحتاج في دفعه الى ما قبل

قائله الخيالي

م

ان هناك ضمنية مطوية وهي انا نعلم بالضرورة الوجدانية
ان جالباً بالنسبة الى المتولدات فينا كما لنا بالنسبة الى المتولدات
في غيرنا فلا اكساب في جميع المتولدات (واورد على قوله * ولهذا
لا يمكن العبد من عدم حصولها * ان عدم تمكن العبد قبل
وجود مباشرة السبب ثم وبعده لا ينافي كونه مكسباً كما ان
صرف القدرة والارادة الى فعل المباشرة توجب ويفوت التمكن
من تركه او يمكن دفعه بان التمكن من عدم الحصول انه لو لم تعلق
الارادة به قبل الحصول لم يحصل في الفعل المتولد لا يتحقق
ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه (نعم
يمكن ان يقال ولهذا لا يمكن في حصولها لان التمكن من
الحصول ان يكون الحصول بارادة المتمكن فان الارادة ما به ترجع
احد طرفي المقدور (فما ليس ترجعه بالارادة ليس بمقدور
(الا ان ما ذكره اظهر فلذا اختاره فتأمل (قوله * والمقتول *
اي كل مقتول * ميت باجله * الاجل في الحيوان الزمان الذي
علم الله انه يموت فيه وللناس اجل واحد عند غير الكعبي من
المعتزلة (الا انه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم
عند المعتزلة (وقوله * لا كما زعم بعض المعتزلة * يريد به غير
الكعبي فانه عند الكعبي ايضا مات باجله (فلا يكون قوله * والمقتول
ميت باجله * مخالفا لما عنده (ومن قال اراد به غير جماعة
ذهبوا الى ان ما لا يخالف عادة الله واقع بالاجل منسوب الى
القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة في ساعة فانه
لم يجز عاده تعالى بموت جماعة في ساعة يرد قوله انهم ايضا
لم يقولوا ان كل مقتول باجله فيكون هذا القول لا كزعمهم ايضا

المورد الخيالي

م

مضاد

والمقتول ميت باجله

فلا يكون انقيسار البعض لاجرائهم (بل خص بيان زعم
البعض المخالف بما ذهب اليه من سواهم بعدم الانتفات الى
زعمهم واسقاطه عن درجة الاعتبار لان الفرق غيرتين بين ما
هو خلاف العادة وما هو عادة (وانما اوقعهم فيه الهرب من
شناعة الالتزام فانه لو لم يجعل مخالف العادة فعل القاتل ويجعل
فعل الله لزم خرق العادة لان العجز وذلك يوجب قدحا في
المعجزة (ومعنى قطع الله تعالى عليه الاجل انه اقدر القاتل
عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يصل الى الاجل (قال في شرح
المقاصد وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان يطرأ
فيه الحياة قطعا من غير تقدم وتأخر فهل يتحقق ذلك في
المقتول ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فميت
الى وقت هو اجل له (قوله * لنا ان الله تعالى قد حكم باجل
العباد على ما علم من غير تردد بانه اذا جاء اجلهم لاية * قد تكرر
هذه الاية في التزييل مصدره بقوله لكل امة اجل وتعيين الاجل
لكل امة لا يستلزم تعيين الاجل لكل واحد من تلك الامم
رفق الاستدلال بحث (وقوله * واحتجت المعتزلة * مخالفة
لما نقل عنهم انهم ادعوا في بقاء المقتول لولا القتل الضرورة
كما ادعوا في توالد نسل المتولدات وانتفاؤها عند انتفاء اسبابها
(ووجه بانه تجوز لما ان ما ذكرنا من المنبهات مصورة بصورة
الحجة (ولا يبعد ان يقال تبع الواقع لانهم فان ما ذكرناه
لا شبه كما زعموا ولهذا اجاب بما اجاب والا لم يكن الجواب نافعا
لان رفع الميت لا ينفع (قوله * لو كان ميتا باجله لما استحق القتل
دما * يدفعه ان الله تعالى قدر اجله في هذا الوقت لعلمه

الموجه الخيالي

م

بان قتله في هذا الوقت وتقدير الاجل لهذا العلم لا يتناقض استحقاق
الذم كما ان الموت بالمرض لا يتناقض تقدير الاجل ولا يتناقض ايجاب
الندبة وانقصاها (ونحصل الجواب عن الاستدلال بالآية
ان الله تعالى قدر اجاله سبعين ليله بان طاعته يصير سببا لثلثين
سنة من عمره فيصير اربعون يستحقه من غير الطاعة سبعين
(لا انه قدر اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يؤل الى
القول بتعدد الاجل كما توهم فقبل فالحق في الجواب ان احاد
الاحاديث لا تعارضن الايات القطعية وان المراد الزيادة بحسب
الحزم والركن كما يقال ذكر الفتي عمره الثاني (قوله * لان الرزق
اسم لما يسوقه الله الى الحيوان فبا كاه * ما يعول عليه في تعريف
الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره) وقال
بعضهم كل ما يترتب به الحيوان من الاغذية والاشربة فلا اختصاص
له بالما كول اجماعا (ولهذا اي واعدم اختصاصه بالعبد قال
السيد السند لبس قول المواقف الرزق عندنا كل ما ساقه الله
الى العبد فاكاه تحديد الرزق بل هو نقي لدعوى اختصاصه
بالخلال (واورد على التعريف المعول انه يدخل فيه العارية
مع انه يبعد ان يسمى رزقا وعلى كلا التعريفين قوله تعالى
(وما رزقناهم ينفقون) لان الرزق لو كان مخصوصا بالمتنفع به
لم يصح الاتفاق منه نعم لا يرد على تعريفه بما ساقه الله الى الحيوان
المتنفع به (لكن يرد عليه جواز ان يأكل اخذ رزق غيره) واورد
على تفسيره بمملوك يا كاه المالك خنزير يا كاه مالكه (واجيب
بان الحرام لا يملك عند المعزلة (ويبطل عدم كون ما يا كاه
الذواب رزقا قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله

المتوهم والفائل الخيال

م

مطال

الرزق

المورد الخيال

م

رزقها

رزقها) وجلها على دابة مرزوفة خلاف الظاهر (وأشار بقوله
* وعلى الوجهين * الى انه لا تعويل على ما هو ظاهر عبارة
المواقف من اختصاص اللازم بالوجه الثاني (وفي وجود حيوان
لم يصل اليه ما لا يمنع من الانتفاع به نظر (وقيل على الكل
يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالا ولا حراما مرزوقا كالدابة
فانه لبس في حقها حل ولا حرمة (قوله * لان ما قدره الله
غذاء لشخص يجب ان يأكله * لا حاجة اليه بعد اعتبار الاكل
في مفهوم الرزق (وقوله * واما بمعنى الملك فلا يمنع * انما يصح
اولم يعتبر في معنى الملك الاكل وقد اعترض حيث قال مملوك يا كاه
المالك (قوله * والله تعالى يضل من يشاء * خص الفعلين
بتقديم المسند اليه بالله تعالى (وقدم الاضلال لمخالفة المعزلة
في صحة اسناده الله تعالى ولانه اشيع وله هذا كانت الكثرة لاهل
النار (وفي عموم كلمة من اشارة الى انه يضل المهتدي ويهدي
الضال (ولذلك ورد الامر بتكرار (اهدنا الصراط المستقيم)
في كل وقت من اوقات الصلوات الخمس لكن لا بد من تخصيص من
يمن لا يتصف بالهداية في الهداية وبانضالته في الضلالة
لثلا يلزم تحصيل الحاصل (قوله * لانه الخالق وحده * دليل
على حصر الهداية المستفاد من كلام المصنف على ما قدمناه
(ثم هذا الحكم فرع خلق الاعمال (ووجه الاشارة الى ان لبس
الهداية بيان طريق الحق مع ان ارادته تعالى عامة عندنا انه
تعارف ان تقييد الشيء بمشيئة الله انما يكون فيما لم يشبهه تعالى به
(وفي قوله * لانه عام في حق الكل * نظر وان فسر قوله تعالى
(والله يدعوا الى دار السلام) بانه يدعوا كل احد (وذلك ان دعوته

مطال
مبحث الهداية

كل احد انما يتم لولم يخل بعض الازمنة عن رسول وان يكون
دعوة الرسول في جميع ازمته نبوته بالغة الى كل احد من اهل
زمانه (وقوله * ولا الاضلال * عبارة عن وجدان العبد ضالا
او تسميته ضالا * اشارة الى رد توجيهه من ينكر اضلال الله
حيث يجعل الاضلال بمعنى وجدانه ضالا يجعل الافعال للوجدان
على صفة نحو احدته بمعنى وجدته محمودا (او يجعله بمعنى
التصير بمعنى تصير الله اياه ضالا بمعنى تسميته ضالا كما في قوله
تعالى (ولا تجعلوا لله اندادا) اي لا تسعوا الاشياء اندادا له (وله
توجيه آخر وهو اقدار الله الشيطان على اضلاله (ولا يرد ان تعليق
بالمشية (ولا يبعد ان يقال في التقييد اشارة الى دليل ان لبس
الهداية كذا والاضلال كذا لانه قيد هداية الله واضلاله في
الشرع بالمشية (قوله * نعم قد يضاف الهداية الى النبي عليه
الصلوة والسلام مجازا بطريق السبب * لتحمل المضاف
الى النبي على بيان الطريق مسباغ كما ان حمل المقييد بالمشية
على الدلالة الموصلة مسباغا (والمذكور في كلام المشايخ ان
الهداية عندنا كذا اي في لسان الشرع (والا فلا انكار لكون
الهداية في اللفظ ما ذكره المعتزلة (قوله * ومثل هداية فلم يهتد
بحزن * ومنه قوله تعالى (واما نمود فهديتناهم فاستجبوا العمى
على الهدى) على ما هو المشهور من ان استجاب العمى
على الهدى كناية عن عدم اعتدائهم (ومنهم من قال بمحتمل
ان يكون كناية عن ارتدادهم (قوله * وعند المعتزلة بيان طريق
الصواب * البيان الاظهار فلواريد باظهار طريق الصواب
اظهار ذات طريق الصواب لم يوافق الاية والحديث المذكوران

ولو

قائله الخبالي

٢

(ولو اريد اظهار طريق الصواب من حيث انها طريق الصواب
فهما يوافقانه لان الرسول لا يمكنه ان يظهر طريق الصواب
على احد من حيث انه صواب انما هو يخلق الله الاهتداء فيه
ولم يهتد قومه لانه لم يظهر لهم الا ذات طريق الصواب
ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب
(واهذا اندفع ايضا ان فيما ذكره المعتزلة فوات طريق المطاوعة
فان الاهتداء المطاوع للهداية لا يلزم ذلك البيان (واندفع
ايضا انه يبطل كونها للبيان المذكور المدح بالمهدي اذ لا مدح
الا بالحصول اذ الاستعداد وان كان تاما مع عدم الحصول
نقبضة (وقد يمنع كونه نقبضة بل فضيلة مجمعة مع النقبضة
(قوله * والمشهور * يعني فيما هو المشهور التقييد بالمشية
والادلة المبطل لما نقل عن المعتزلة لهم لا عليهم بل علينا
(وليس المراد ان المشهور يناق ما ذكره المشايخ كما وهم فقبل
يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية والمشهور
بين القوم هو المعنى الغير اشري فلا منافاة (قوله * وما هو
الاصح للعبد * في الدين عند معتزلة بصرة وفي الدنيا والدين
عند معتزلة بغداد كذا في بعض الحواشي (وفي المواقف ما هو
الاصح للعبد في الدنيا لكن الحكاية المشهورة في الزام الجاني
وقد مر في صدر الكتاب تدل على ان لبس الواجب الاصح في
الدنيا (فامل قوله في الدنيا سهو من الناسخ (وقوله * ولما كان
له منة واستحقاق شكر في الهداية * مدخول بانه يجزى بالاعمال
الواجبة شرعا ويحمد المنعم الذي اوجب على نفسه الانعام
على كل احد (وقوله * ولما كان امتثاله على النبي صلى الله عليه وسلم

رد على الخبالي

٢

الواهم هو الخبالي

٢

فوق امتانه على ابي جهل * ويمكن ان يقال ولما كان شكره
على النبي اوجب منه على ابي جهل (فيهما ان انعام النبي اكثر
من انعام ابي جهل لما ان الاصلح بحاله كان اكثر من الاصلح
بحاله) وفي قوله * لما كان بسؤال العصمة الخ * انه بالسؤال
والابتهاال الى الله يصير اللطف اصلح له ويصير احق بالانعام
(وفي قوله * ولما بقي في قدرة الله الخ * انه بتجدد مصالح العباد
يوما فيوما) وما ذكره في جواب غاية مشيتهم حاصله ان كل ما
يفعله الكريم الحكيم العليم بالعواقب لا يخلو عن المصلحة
وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفهها بل
رعاية لمصلحة (والعوار بقبح العين هو العيب وقد يضم) قوله
* وعذاب القبر للكافرين * ثابت في حق الكفار خاصة
انه جعل في قبره تسعة وتسعون تقيينا ينهشه ويلدغه (ووجه
بعض العلماء الحديث هذا العدد بانه لاعراضه عن تسعة وتسعين
اسماء الله) ويذبح ان يريد بالعصاة من مات على العصيان فان
انتاب عن الذنب كن لا ذنب له (ويدل على ان من العصاة من
لا يريد الله تعذيبه الاستعاذة عن عذاب القبر فانه لو كان مقررا
واقعا لا محالة لم يكن في الشرع الاستعاذة منه كما ان لا يجوز الدعاء
بالرحمة على الكفار لتقرر حكم عذابهم وبعدهم من الرحمة) ولما
لم يعذب بعض العصاة فعدم عذاب الزرار بطريق الاولى
(فلم من بيان وجه تخصيص بعض العصاة وجه تخصيص
العصاة فلذا اكتفى به) وقوله * بما يعلم ويريد * متعلق
بعذاب القبر والتعم على سبيل التنازع اي بما يعلم الله ويريد
يعني بشئ منها خير متعين وان صرح الاثار ببعض كما مر

مظا
مبحث عذاب القبر

في التعذيب وكالجمل على فرش الجنة وبلوغ طيب الجنة ووجهه له
(ويحتمل ان يكون متعلقا بالتعميم خاصة ويكون المعنى بما يعلم
الميت ويريد) قوله * وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان
القبر * فيه رد على الجبائي وابنه والبلخي حيث انكروا تسمية
الملكين منكرا ونكيرا (وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند
تعالجه اذا سأل والنكير انما هو تقرير الملكين له) ولما وقع
في حسان المصاييح عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم (اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال
لاحد هما المنكر والاخر النكير وكان النكير اهيب من المنكر)
(حيث سمي بالمصدر فان لتكير مصدر بمعنى الانكار) وانظرا
ان منكرا ونكيرا جنسان (والا ففي ساعة واحدة يتفق امواب
في اطراف العالم فلا يمكن ان يسألا الجميع في آن واحد) ولا يبعد ان
تتكبرهما للاشارة الى ذلك (والظاهر ان سؤال الانبياء ليس
عن نبيهم) والمقصود من ثبات السؤال الصديق والانبياء تصحيح
اطلاق السؤال في المتن (وقوله * تاب كل من هذه الامور *
اشارة الى وجه افراد الخبر عن المتعدد) قوله * لانها امور
ممكنة * لاستحالة حتى يجب تأويل السميات الواردة فيها
اخبارها الصادق فلا يقبل النسخ اذ لا نسخ في الاخبار (والمراد
بالصادق اما النبي لان القرآن ايضا يعلم من جهته واما الله تعالى
لان كل ما يخبر به النبي (وحى يوحى وما ينطق عن الهوى) ولا بد
من قيد آخر وهو انه اخبر بها الصادق بلامعارض (ولا يبعد
ان يستفاد هذا القيد من قوله * على ما نطق به النصوص *
لان ما له معارض ليس نصا عند التحقيق) ولا يخفى ان شيئا

بما ذكره من النصوص لا يدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقد اكد ما قدمه من كثرة النصوص الواردة في عذاب القبر دون التعميم حيث اكثر نصوص عذاب القبر ولم يأت الا بواحد يدل على التعميم وهو قوله صلى الله عليه وسلم (القبر روضة من رياض الجنة) ولم يراع الترتيب والالتزام نص التعميم على شواهد سؤال المكر والتكسير (روحه دلالة الآية الاولى ما ذكره الموافق من انه عطف عذاب يوم القيمة على عرض النار غدوا وعشيا فهما متغايران) ولا شبهة في كون العرض قبل الانشار من القبر كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر اتفاقا لان الآية في شأن الموتي (ووجه دلالة الآية الثانية ان انقضاء التعقيب من غير تراخ (وتوجيهه بان ازمة الدنيا في جنب ازمة الآخرة اقل قليل فلا استقلالها استعمال الفاء تأويل لا داعي اليه) (واشار بقوله * وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من احوال القبر متواترة المعنى * الى ان الثبوت الادلة السمعية حق وكون الاخبار اخبار الاحاد لا يفي كونها ابلا مقيدا لليقين والقطع (قوله * ونكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض * وجوز بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء على تجرير تعذيب الجسد (والجواب بجواز * ان يخلق الله تعالى في جميع ارجاء اوقى بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك به ألم العذاب اولذة التعميم * يدل على ان انكارهم مبنى على عدم التجويز (وهذا بعيد من يعترف بخلق الله المخلوقات في الشأين (بل انما هراهم لما وقعوا بين اثبات احياء لم يصرح به الشرع وبين تأويل آيات عذاب القبر وشواهد ترجع

عندهم تأويل (ولما كثر في بطن الحيوان والمصالح في الهواء المشاهدة لنا الى ان يبعث من غير مشاهدة حياة فيه شبهتان قويتان للمكرين تحيرت الاصحاب في دفعهما (وجعلوا من احرق وذرى اجزائه في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا اقوى منهما (فذكر المصلوب بلا قبور وذكرناها اختلال بالبيان (وتشجيعهم بعدم التأمل في عجائب الملك والمنكوت وبيانهم استبعادوا مثل ذلك في قدرة الله تعالى انما يتم اولم يستبعدوا القول بما هو خارج عن عادة تعالى من احياء مشاهد لنا وتذنيه من غير ان نعرفه (واعل استبعادهم هذا (والا فكيف ينقذ المصدقين بقدرة الله تعالى على الابدان والامانة والنشور ذلك نعم الكلام معهم في انه هل يصلح هذا الاستبعاد لتك ظواهر احاديث متواترة المعنى ام لا (قوله * واعلم انه لما كان احوال تفسير مما هو متوسط بين امر الدنيا والآخرة افرد بها باذكر * لا اشارة لافرادها بالذكر (بل يجوز ان يكون من اخر مباحث الدنيا واول مباحث الآخرة الا ان رعاية حسن الترتيب تقتضي الحمل على ما ذكره (قوله * وصرح بحقيقة كل منها تحقيقا وتأكيذا * وايراد المسئلة بعبارة الشارع حيث وقع في الكتاب (والوزن يومئذ الحق) (وورد في الحديث (من شهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله وان عبسى عبد الله ورسوله وابن امته وكلته القاها الى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق ادخله الجنة على ما كان عليه من العمل) (قوله * والبعث * قال الامام الرازي مسئلة المغضاد مبنية على اركان اربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير

وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث في كل منهما اما عن تخريبه
او من تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة (الاول كيفية
تخريب العالم الصغير وهو بالموت) والثاني انه كيف يعمره بعدما
خربه وهو انه يعيده كما كان حيا عالما عاقلا ويوصل اليه الثواب
والعقاب (والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير وهو انه
يخربه بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء) والرابع انه كيف
يعمره بعد تخريبه (وهذا هو القول في شرح احوال القيمة
ويان احوال الجنة والنار) قوله * وهو ان يبعث الله تعالى
الموتى من القبور بان يجمع اجزائهم الاصلية ويعيد الارواح
اليها * في شرح المواقف اعلم ان الاقوال الممكنة في مسألة
المعاد لا تزيد على خمسة (الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط
وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة) والثاني ثبوت
المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين (والثالث
ثبوتها معا وهو قول كثير من المحققين كالحلي والفرالي والراغب
وابن زيد الدبوسي ومعه من قدماء المعتزلة وجهود من متأخري
لامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو
النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب
والبدن يجري منها مجرى الاية (والنفس باقية بعد فساد
البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد
من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا
(والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة
الطبيين) والخامس التوقف في هذا الاقسام وهو المنقول
عن جالينوس فانه قال لم يبين لي ان النفس هل هي المزاج فيعدم

عند

عند الموت فيستحيل اعادتها (او هي جوهر باق بعد فساد
البقية فيمكن المعاد حيث هذا كلامه) ولا يخفى ان الرابع الذي
هو عدم ثبوت شيء منهما لا يقابل التوقف (فالاولى الرابع عدم
كل منهما) وان ما نقله من جالينوس يدل على ثبوت التوقف
في المعاد الروحاني (واما الجسماني فهو ينكره كيف وهو لا يجوز
اعادة المعدوم) ولا شبهة في انعدام الجسم (وتما الزدد عنده
في انعدام النفس) قوله * حق * الحق هو البعث الجسماني
مطلقا (واما انه هل يفتي الانسان بالكلية ثم يعاد او يفرق
اجزائه ثم يجمع فلا جزم فيه نفيا واثباتا) فقول الشارح في تفسير
البعث على ما سبق لا ينبغي ان يكون مبنا على انه يجب التصديق
بالبعث هكذا (بل ينبغي ان يكون اشارة الى ان الراجح عنده ذلك
(ووجه ان امتناع اعادة المعدوم غير مضر بالمقصود مع انه
ينعقد قياس هكذا بعث الموتى اعادة المعدوم واعادة المعدوم
بمتعة ان الصغرى مع فرض صحة هذه المقدمة ممنوعة لان
الاعادة بجميع الاجزاء الاصلية للانسان واعادة روحه اليه) قوله
* لما ورد في الحديث ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضرسته
مثل احد * يقتضي هذا ان بدنا جردا عن لحية وعن اشعار
يكون بدنا آخر تورم بعض اجزائه يكون بدنا آخر مع انه خلاف
المعارف) وقد يحاسب بان عظم الضرر بالانتفاخ لا يضمن زائد
(والا لزم تعذيبه بلا شركة في المعصية) ويرد بان العذاب للروح
المتعلق به (ويمكن ان يرد بان الله يحفظ الجزء الزائد عن العذاب
وتما زيد ليعذب الجهنمي بعظمه) بل يجوز ان يكون الاجزاء
المزيدة هي النار لكن وجوه الرد كلها كلام على السند لان الجواب

الراد هو الخيال

م

تعذيب
نسخه

هو منع استلزام عظم الضرر من تغاير البدنين لكونه بالانتفاخ
والا لزم التعذيب بلا شركة (وقوله * ومن ههنا قال من قال
وما من مذهب الا وللناسخ فيه قدم راسخ * مما يخالف المقصود
لانه يرمى فساد الناسخ (والالبق ان يذكر في الجواب بان يقال
وان سمي مثل هذا تناسخا كان هذا نزاعا في مجرد الاسم ومن ههنا
قال ومن قال وما من مذهب الا وللناسخ فيه قدم راسخ (قوله
* انما يلزم الناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء
الاصلية * يعني ان الناسخ موضوع لانتقال الروح من بدن
الى بدن متغايرين في الاجزاء الاصلية لا ان البدن الثاني عين
الاول حتى يرد بالمغايرة استدلالا بالسمع كما وقع لبعض (قوله
* لم يمكن وزنها * لانه لا وزن لها ولا يمكن وضعها في كفة
الميزان والعبث ما لبس فائده على قدر العمل (والظاهر ان
المراد نفي الفائدة مطلقا (والجواب بان كتب الاعمال هي التي
توزن لا يخلو عن شوب وهو انه ثبت ان كتابا فيه اشهد ان لا اله
الا الله وان محمدا عبده ورسوله مع صفه يغلب في الكفة تسعة
وتسعين سجلا كل سجل مثل مد البصر فاذا لم يكن للعمل وزن
فكيف يغلب الكتاب الصغير جدا الكتب الطويلة الكبيرة
(والمنع المشار اليه بقوله * وعلى تقدير كون افعال الله تعالى
معلاة بالاعراض * لبس بشيء لانه لا ينكر احد ان فعله تعالى
لا يخلو عن حكمة وفائدة فعلى تقدير انتفاء الغرض لا بد من
الفائدة (ويمكن ان يكون الحكمة في الوزن ان يطالع حفظه
النار استحقاق كل معذب وملائكة لرجة استحقاق كل بر (ومن
انكر الميزان فدمره بملك يقابل الحسنات بالسيئات لفظه ربحان

بين
نسخه

عن حكم
نسخه

احدهما

احدهما اوتيا وبهما (قوله * والكتاب المنيب * وصف الكتاب
تنبيهيا على ان المراد به معهود (والظاهر في قوله * يؤتى *
الذي يؤتى ليكون وصفا بعد وصف ويتم بيان العهد (وقوله
* اكتفاء بالكتاب * يحتمل معنيين كتاب الله تعالى اي لظهور
كتاب الله الدال على الحساب وكتاب العبد اي لان الكتاب يذكر
الحساب لانه لبس الاله (ومما لم يتعرضوا به وقد ثبت بالسنة
شفاعة القرآن لاهله ومحاجته لصاحبه (وهو بعيد عن مشرب
الاعتزال كوزن الاعمال (وقد نبه بالاستشهاد بالحديث ان
السؤال عن المؤمنين على وجه السروان السؤال عن الذنب
(قوله * قرره بذنوبه * معناه حمله على الاقرار بذنوبه (وفي
القاموس كنف الله محرمة حرزه وسره وهو الظل والجانب
والناحية (قوله * والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيتك الكوثر *
الكوثر في الآية عند اكثر الخیر المبالغ في الكثرة (ومن حمله
على الماء قال انه اسم نهر في الجنة (ومن قال انه اسم حوض
في الموقف سمي كوثر لانه يتلى من نهر الكوثر (وتحقيقه في شروح
كتب الحديث فالاستدلال بالآية استدلال بنوع آية (وقوله
* ماؤه ابيض من اللبن * شاذ لانه افعال انتفضيل من اللون
وكون كثره كبحوم السماء باعتبار العدد او المعان (ويؤيد
الاول ما في روايته فيه اباريق من الذهب والفضة كعدد نجوم
السماء ومن شرب منها فلا يظما ابدا فلا يشرب ماء الجنة الا
للتعظيم واما المبتلى بالحليم من المؤمنين فاما ان تحفظ الحوض
منه واما ان لا يظما في جهنم (قوله * والضراط حق * في بعض
الحواشي المشهور ان الميزان قبل الصراط وما روى ان الصحابة

قالوا يا رسول الله اين نطلبك فقال عليه السلام على الصراط
فان لم تجدوا ففي الميزان فان لم تجدوا ففي الخوض فوجهه
ان الطلب في المكان يجوز ان يستأنف من كل طرف على انه
رواية غريبة فلا يعارض المشهور (وانكار اكثر المعتزلة
للوقوع والجواز وجوزه الهذيل وبشر بن المعتمر من غير حكم
بالوقوع واختلف قول الجبائي في نفيه واشباهه) وعلى تقدير
تسليم كونه تعذيبا للمؤمنين يجوز ان يكون لتطهيرهم من
الذنوب (وتأويل الصراط عند من انكره انه الاعمال الردية
التي يستألف عنها ويؤخذ بها كانه يمد عليها ويطول المرور
بكثرتها ويقتصر لقلتها) قوله * تمسك المنكرون * مقتضى الدليل
ان يكون تمسكا لمنكر الجنة والنار مطلقا (لكن الدليل لبعض
المعتزلة) والفرق الاسلامية لا ينكر ونهما مطلقا (فرد عليه
ان يدل على امتناعهما مطلقا واتم لا تقولون به) والمشهور في نفي
كونهما في عالم العناصر انه لو كان في عالم العناصر لم ينسخ
وهو مفارقة النفوس عن الابدان في عالم العناصر وتعلقها بها
فيها واتم لا تقولون به وقد قام الدليل على بطلانه وانه لما رأى
الشارح ضعفه بذله بما ذكره (الا ان صاحب الدليل كان
ملتزما للدليل العقلي فلم يبق ما التزمه بحاله ووجه انه لو كان
في عالم الافلاك لزم الخرق والالتيام ان ما لا يجوز فيه الخرق والالتيام
لا يخالطها شيء من الكائنات الفاسدة والجنة والنار على وجه
ثبوتها من قبيل ما تكون ويفسد (واما وجه انه لو كان خارج
عالم العناصر والافلاك فليس لزوم الخرق والالتيام بل المذكور
فيه ان القلق بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم اخر كان

كر يا

كر يا ايضا فيعرض بينهما خلاف وانه محال (قوله * لنا قصة آدم
وحواء * واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل
او من زعم ان الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان كان يارض فلسطين
بالواو والباء وقد يسمى فلسطين بكسر فاءهما وقد يفتح كورة
بالشام او قرية بالعراق او كان بين فارس وكرمان خلقه الله
تعالى امتحا نالا دم عليه السلام (وحمل الالهباط على الانتقال
منه الى ارض الهند كما في قوله اهبطوا مصر وقوله تعالى (تلك الدار
الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا)
يحمل الجمل المتعدى الى مفعولين فيسكون المعنى نجعلها مسكن
الذين لا يريدون آه فيكون وعدا لجملها جزاء لعدم ارادة العلو
والفساد (وما في بعض الخواشي ان هذا الجمل لازم وجه الجنة
لبس شيء لان هذا الجمل انما يتحقق في الآخرة) واوسلم فصار لازما
او عد الحق (قوله * لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة *
فيه انهما لو وجدتا بعد ايضا لما جاز هلاك اكل الجنة وهو يخالف
كل شيء هالك الا وجهه) وقوله * بل يكفي الخروج عن الانتفاع به *
قبل يريده الانتفاع المقصود به (والا لما لا يفي يدل على وجود
الصانع وهي من اعظم المانع) قوله * اي دأمتان * يعني لبس
البقاء بمعنى الموجود في الزمان الثاني بل الدوام على ما هو المعروف
(فحينئذ) قوله * لا نفيان * تأكيد للبقاء (ولو جعل البقاء بالامنى
المصطلح لكان لا نفيان افادة لا إعادة) فان قلت لا يقتضى قوله
تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) فناء اهلها لانهم ادر كرا
الفناء قبل دخولها (قلت يقتضى فناء الرضوان والخور والعلمان
وغرها من اهلها فلذا احتاج الى تأويل عدم فناء اهلها

قائله الخيال

٢

والخوداء
نسخه

بعد استمرار الفناء (قوله * لقوله تعالى في حق الفريقين
 * خالد بن فيها ابدأ * اي لقوله مرتين هذا الكلام تارة في حق
 اهل النار وضمير فيها للدلالة وتارة في حق اهل الجنة وضمير فيها
 للجنة (قوله * وذهب الجهمية الى انهما تفتيان وبقى اهلها
 وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع * انما يخالفها
 لو لم يكن المراد فناء طائفة تحقيق الحكم (كل شيء هالك الا وجهه)
 (قوله * الشرك بالله * المراد مطلق الكفر والالورد انواع
 الكفر غيره (فيرد استدراك ذكر السحر لانه داخل في الشرك
 فلا يتم عدد التسعة) والمراد بالفرار عن الزحف الفرار عن جنبش
 الكفار الزائد على ضعف جنبش المسلمين (والاحكام في الحرم
 ترك الاستقامة فيما افرته (واورد على قول صاحب الكفاية
 انها اسمان اضافيان انه يخالف قوله تعالى (ان تجتنبوا كبائر)
 (والمراد بالكبيرة عن الكفر بقريضة ما حكم به عليها (قوله
 * بناء على ان الاعمى عندهم جزء من حقيقة الايمان * هذا لا يصلح
 لان يكون مبنى لكونه لبس بمؤمن (ولا يصلح ان يبنى عليه
 كونه لبس بكافر) وسبب ان مبنى انه لبس بمؤمن ولا كافر مستوفى
 (والمخالف في عدم الادخال في الكفر لا يخص الحوارج
 بل من المخالفين الحسن فانه زعم ان يدخل في النفاق ولا يخفى انه
 كفر مضمرة (قوله * نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف
 كان كفرا * اي يحسب الظاهر وبحكم الشرع بكفره لان مدار
 الاحكام على الظاهر (واما بينه وبين الله فهو مؤمن لو لم يكن
 فيما يتعلق بالنسب من التصديق نخل (قوله * الثاني الايات
 والاخبار الناطقة * اي الدالة دلالة صريحة (وفي كون

المورد هو الخيال
 م

ما ذكره

ما ذكره من الايات صريحة بحث لان الخطاب للمؤمنين البرئين
 من العصيان وفرض القصاص واجبات التوبة مبنى على فرض
 القتل والعصيان واثبات الامثال على سبيل الفرض ولا يلزم
 بقاء الايمان بعد وقوع المفروض (وقوله * وهي كثيرة *
 بظاهرها للايات (ولك ان نجعلها للاخبار حتى لا يبقى الاحاديث
 خالية عن اليقين (قوله * بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز
 بغير المؤمن * المتفق عند المعتزلة ان ذلك لا يجوز للكافر (قوله *
 فاخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه * لا خفاء في ان القول
 بانه لبس بمؤمن يختلف فيه وكذا سلب الكفر (وكذا سلب النفاق
 فلا يحصل لدعوى ترك المختلف فيه (نعم اختلاف الامة يصير
 سببا للتوقف لكن لبس مذهبهم انتوقف (قوله * هذا الحادث
 للقول المخالف لما اجمع عليه السلف * وليس قول الحسن قولاً
 بالمرتلة بين المرتلتين بل بالكفر لان النفاق كفر مضمرة (على انه
 ايضا مخالف للاجماع المتقدم لاناف للاجماع لان المسلمين اجمعوا
 بالمعاملة معهم معاملة المسلمين (الا ان يقال الكفر المضمرة لا يمنع
 تلك المعاملة (قوله * والجواب ان المراد بالاية هو الكافر فان الكفر
 من اعظم القسوق * فيتصرف الفاسق المطلق اليه انه الفرد
 الكامل سيما في مقابلة المؤمن (ويمكن الجواب ايضا بان المراد
 بالمؤمن الكامل في الايمان واذا كان الحديث واردا على سبيل
 التغليظ لم يكن على حقيقة بل كان كناية عن نقصان ايمان
 الزاني الى حيث كانه الحق بالعدم فلا بد انه يلزم كذب الشارع
 (ومنهم من قال المراد لا ايمان كاملا لكن ترك التقييد تغليظا
 مبالغة ويمكن ان يجعل الحديث نهيا في صورة الخبر فيكون

قائله الخيال

م

في التنفير
نسخه

في قوة لا يرب ابراني وهو مؤمن (فيد اليه بالحل لما فيه للزنا
مبالغة في التعبير عنه كما يقال ولا تضرب زيدا وهو اخوك) قوله *
لما بالغ في السؤال * في حسان المصاييح من باب التوبة والاستغفار
عن ابي الدرداء انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم (يقص على
المنبر وهو يقول ولئن خاف مقام ربه جنتان قلت وان زني
وان سرق يارسول الله فقال الثانية ولئن خاف مقام ربه جنتان
قلت الثانية وان زني وان سرق يارسول الله فقال الثالثة ولئن
خاف مقام ربه جنتان قلت الثالثة وان زني وان سرق يارسول الله
قال وان زني اني ابي الدرداء (وما رواه الشارح ذكره في صحاح
كتاب الايمان) والرغم الذل يقال رغب اني لله ذل عن كره
وارغمه الذل والاصل في ذلك ان غاية الذل ان يصنع الذليل
الجهة على الارض تواضعا فيصل الرغام الى التراب انه
(قوله * واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة * وجه ظهور
الاية الاولى ان كلمة من عامة تعم الفاسق) والجواب ان كلمة
من لا تعم ما لا يتيسر ول صلبه فلا يتناول الفاسق لم يصديق
بما انزل الله وعدم التصديق بما انزل الله كفر ونحن لا نحيا لف
في كفر مثل هذا الفاسق) ولا يخفى ان هذا الجواب ينفي ظهور
دلالة الاية ومغنى عن جعلها متروكة الظاهر (اما بان المراد بما
انزل الله التورية بقراءة سابق الاية (او ان المراد من لم يحكم
بشيء مما انزل الله بناء على ان مالم يعموم فيحمل الاية على عموم
النفي وان كان الظاهر نفي العموم لدخول النفي على العام) ووجه
ظهور دلالة الاية الثانية ان ظاهر الاية حصر الفاسق على
من كفر بعد الايمان ولا شبهة في ان عصاة المؤمنين فاسق فلو لم

يكفروا

يكفروا بنفسقهم لم ينحصر الفاسق في الكفرة (ويرد عليه
ان الاية انما تدل على كفر الفاسق لو لم ينحصر بعد القول به
وبعد لا يتم الحصر لان من كفر لا بعد الايمان ايضا فاسق) فلا بد
من ترك الظاهر وجعل الفضل وتعريف المستند لغير الحصر
(ويدفع عنه بان الفاسق لا يستعمل في غير من آمن) ويرد عليه
ان هذا محرف طار (واما في اصل الامة الذي نزل عليه القرآن
فهو شامل للكافر مطلقا اذا كثر اطلاق الفاسق فيه على الكافر
الاصلي) ووجه ظهور الحديث في كفر الفاسق بين (لكن في كفر
كل فاسق حتى مرة كتب الصغيرة في غاية الحفاء بل لا يكاد يتم وكيف
لا وبعض الذنوب مما جعله الشرع شعارا للكفر فلم لا يجوز
ان يكون الصلوة منه) والجواب المشار اليه في كلام الشارح
بترك ظاهرة (واما ما قيل ان المراد الترك على وجه الاستحلال
او المراد بالكفر كفران التهمة) واما ان المراد بالكفر المشاركة
مع الكفرة في عديم كون الدم معصوما (ووجه ظهور دلالة
الاية الاولى على اختصاص العذاب بالكافرين تعريف العذاب
للاستغراق اى كل عذاب على من كذب وتولى فلو لم يكن كل فاسق
كافرا لم يصح حصر العذاب في الكافرين كون العصا صى معذبا
من ضرورات الدين) وتوجيه ترك ظاهره كما اشار اليه الشارح
ما قيل ان المراد بالعذاب عذاب مخصوص (ولا يخفى ان الايات
الدالة على اختصاص العذاب بالكافر لا تدل على كفر كل مذنب
حتى صاحب الصغيرة لجواز ان لا يعذب صاحب الصغيرة ويوفى
الاجتناب عن الكبائر) ووجه ظهور الاية الثانية ان تعريف
الحرى ظاهرا في الاستغراق فلو لم يكن العصا صى كافرا لم يكن

قائله الخيالي

م

قائله الخيالي

م

كل خزي على الكافرين لان للعاصي المعذب ايضا خزي بالقوله تعالى (انك من تدخل النار فقد اخرجته) وترك طاهرها بتخصيص الخزي (وفيه ايضا ما تقدم من انه لا يدل على كفر ارباب الصغار) وقوله * للنصوص على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر * زيد به ان عدم كفر صاحب الصغيرة مدلولها بطريق الاولى (وكذا الكلام) في قوله * والاجماع المنفرد على ذلك * (قوله * والله تعالى لا يغفر الشرك باجماع المسلمين * يعني بلاتوبة ويريد اجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين فخالفة العنبري والجاحظ في ذلك حيث قالوا دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند المقصر واما المبالغ في الاجتهاد اذالم يهتد للاسلام ولم يلح له دلائل الحق فعذور مخالفة الاجماع غير منافية له (والذاهبون الى جواز مغفرة الشرك هم اهل السنة لانه تصرف منه تعالى في ملكه تعالى وله ان يفعل ما يشاء ولا يستل عما يفعل (والذاهبون الى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم في الحسن والقبح (والادلة الثلاثة المذكورة مثبتة عليها (وقد عرفت ما فيها (وينجى على (قوله * قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن * ما قبل من انه يمكن التفرقة باثابة المحسن دون المسيء (ولا يتوقف على تعذيب المسيء (واو قبل قضية الحكمة التفرقة بين المسيء وغير المسيء لم ينجى (وقبل على (قوله * والكفر نهاية في الجنابة ولا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة فلا يحتمل العفو اصلا * ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجنابة (ويدفعه ان قضية الحكمة اذا كانت التفرقة فلا يجوز العفو عن نهاية الجنابة (ويرد على (قوله * وايضا الكافر يعتقد حقا ولا يطلب له عفو

قائله الخيال

قائله الخيال

انه

انه يعتقد حقا في الدنيا وبعد رفع الحجاب يعتقد ما هو الحق فيطلب العفو فيجوز ان يغفر ويرد على (قوله * وايضا هو اعتقاد الابد ان * الاعتقاد في الدنيا ولا يتأبد اذ امر تفيع ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجاب (ويمكن ان يقال المراد انه اعتقاد ثبوت الباطل ابد افلا اعتقاده في كل زمان جزاء فينا بد جزاءه واعتقاده الباطل في الازل ايضا يقتضي تأبد الجزاء لعدم تناهي زمان اعتقاد الباطل فاذا قوبل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد تأبد لا محالة (واعلم ان مقتضى تكفير الخوارج صاحب الصغيرة ان لا يغفر الصغار ايضا كالشرك فضلا عن الكبار (قوله * ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغار والكبار مع التوبة او بدونها * فان بيان حكم الشرك مع التوبة (الا ان يقال المراد بقوله لا يغفر الشرك عدم المغفرة بلاتوبة فالتقييد بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة (ولك ان تجعل الشرك مع التوبة داخلا في مادون ذلك (ثم تقييد المغفرة بالمشية يفيد عدم تعين المغفرة (وليس الذنب مع التوبة كذلك فانه يتعين مغفرة فالاولى ان يجعل البيان بيان الذنب بلاتوبة فالشرك لا يغفر ومغفرة مأذونه يتعلق بالمشية (وملاحظة الآية في تقرير الحكم معناها ان تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة الآية ويد صكرها (ولا يخفى ان التذنب كبر في الحكمين (فالاولى وفي تقرير الحكمين (قوله * والعترلة يخصصونها * اي يخصصون الايات والاحاديث اذ لا مخلص لهم سواء (ويرد عليهم ان تخصيص المغفرة في الآية بما دون الكفر من الكبار مع التوبة والصغار مطلقا مما لا يساعده النظم لان الكفر ايضا مغفول بالتوبة (والدفع

الجاعل هو الخيال

م

هذا جعل ضمير مخصوصاتها المغفرة اى يخصصون المغفرة
(ولا طائل تحته لانه لا بد لهم من تخصيص الايات والاحاديث ايضا
وقوله * وتمسكوا بوجهين * يريد به التمسك في مذهبهم اوفى
تخصيص الايات والاحاديث (قوله * وزعم بعضهم ان الخلف
في الوعيد كرم * ذلك البعض هم الاشاعرة) ويستند المحققين
يمكن دفعه بان الوعيد تخويف للعباد ونحوه على العبادة
وليس اخبارا حتى يكون الخلف فيه تبديلا للقول (وقد يقال
في الوعيد تضمرة المشية لانه اللايق بالكرم بخلاف الوعد فان
الكرم يقتضى فيه القول (ويمكن ان يراد بقولهم المذنب اذا علم
انه لا يعاقب انه اذا علم احتمال انه لا يعاقب كان ذلك مع كمال
شهوته في الذنب تقريره على الذنب لانه يتكلم على الاحتمال
ويختار مشتهاه العاجل ولا يخاف من التأمل (فالا حوط ان
يجعل الوعيد قوليا (وكما ان التقرير على الذنب يخالف حكمه
الارسال بخلاف فائدة الوعيد (قوله * ويجوز العقاب على
الصغيرة سواء اجنب من تكبها الكبيرة ام لا * قيل المراد انه
يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم القطع بالوقوع وغذمه
لعدم قيام الدليل (وما ذكره الشارح من الادلة فلاشك الجز
الاول من الدعوى مع ان الخصم لا يذكره فتأمل (وكما يريد
انه ترك الشارح ما يجهل من اثبات ما ينكره الخصم واتى بما لا يعينه
من ايات ما يعترف به (ونريد ان دعوى الشارح جواز العقاب
مع الاجتناب عن الكبائر (والادلة تدل عليه لدخول الصغار
مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المعلقة بالمشية وتحت الاجتناب
للمجازاة (وكل منهما يدل على عدم تعيين عدم العقاب (وايضا

قائله الخيال

م

قائله الخيال

م

الادلة

الادلة تدل على الوقوع جزما اذ لو تعين عدمه لم يعلق بالمشية
وعدم القطع بالوقوع وعدمه في خصوص اصحاب الصغار
(والمعتزلة خرجوا بعدم الوقوع مع الاجتناب عن الكبائر وفي قوله
* الاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة * انه لو كان كذلك
لكان العقاب مقطوعا به (الا ان يتكلف بان المراد انما يكون
للسؤال والمجازاة ان شاء المجازاة وانا لانم ان الاحصاء للسؤال
والمجازاة فليكن لمجرد السؤال (وقيل فليكن ليعلم المغفور حق
نعمة المغفرة في ذمته فلا يفوته شكرها (وسوق الآية بنفيه وانظر
ولا تفعل (قوله * واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر *
يعنى المعلق عليه لتكفير السيئات الاجتناب عن الكفر فيدخل
في التكفير الكبائر ايضا (ولاخلاف في انها لا تكفر بمجرد الاجتناب
عن الكفر فالمغفرة والتكفير لا بد له من تعليق آخر وهو المشية
عندنا مطلقا والتوبة في الكبائر عند المعتزلة فالاية ليست على
ظاهرها بالاتفاق فلا تكون تامة في الدلالة على مطلوبيهم
(ولا يخفى ان جعل كباثر ما تنهون عنه على الكفر على كل ٧ من
التوجيهين المذكورين في غاية البعد (وباللاغة تقتضى ان يقال
ان تجتنبوا الكفر اوجازته وموافقته يعرف البيان (فالحق ان
مدلول الآية تكفر الصغار بمجرد الاجتناب عن الكبائر (وتعليق
المغفرة بالمشية في آية اخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب عنه
عن الكبائر (قوله * الا انه اعاده ليعلم الا ترك المؤاخذه على الذنب
يطلق عليه لفظ العفو * لو كان المراد التنبيه على ازالة العفو
يطلق على ترك المؤاخذه على الذنب (لقال والعفو على
الذنب) بل قال ويغفر ما دون ذلك ويعفو عنه لما يشاء من الصغار

٧ من الوجهين
نسخه

قال اولي ان المناط (قوله * اذالم يكن عن استحلال * فموافادة لاعادة
(وبردانه لاوجه للتخصيص بالكبيرة اذالصغيرة ايضا كذلك
(وان الاخصر الاوضح الجامع للنكتين ان يقول ويغفر مادون
ذلك لمن يشاء من الصغار والكبار ويعفو اذالم يكن عن استحلال
(وبعد فيه انه يعفو عن الذنب عن استحلال اذ اناب عن الاستحلال
وان لم يتب عن الذنب (وقوله * ليمتلق به قوله * براديه التعلق
المعنوي اذا كان اذ الشرط واللفظي ايضا اذا كان ظرفا حرفا
(وقوله * وبهذا ياول النصوص الدالة على تخليد العصاة *
او يحمل التخليد على امتداد الزمان او على التغليب (وسلب
الايمان ياول بالتغليب ايضا (فالاولى ويأول بهذا النصوص
الدالة الخ فاعرفه (قوله * والشفاعة * اى المقبولة على ان اللام
للعهد والا فالشفاعة المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال تعالى
(ولا يقبل منها شفاعة) ولولا الكلام في الشفاعة المقبولة
لم يتأت للمعتزلة التمسك بها في ثبوت الشفاعة (وهل يشفع
النبي لتارك السنة وقد ثبت (من ترك سنتي لم ينل شفاعتي) وقد
حكم علماء الاصول بمقتضا من ان ترك السنة حرمان الشفاعة
وجرى عليه الشارح في التلويح (الظاهر انه ثبت لهم الشفاعة
اذا الحديث وعيد ويجوز الخلف في الوعيد من الكريم فلا يعارض
قوله عليه السلام (شفاعةي لاهل الكبار من امتي) لانه وعد
لايجوز الخلف فيه (وقد يؤل لم ينل شفاعةي بانه لم ينل مرتبة
شفاعةي ولم يكن من الاخبار الشافعين (وبانه لم ينل شفاعةي
رفع الدرجة (فلا يتجه ان حرمان تارك السنة عن شفاعة الرسول
يقضي حرمان المذنبين عنها بطريق الاولى (على ان الحرمان

مطلا
حديث الشفاعة

عن شفاعة لرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعة غيره من
الاخبار (ولك ان تقول حرمان الشفاعة جزاء الرسول وعذاب
اهل الكبار مثلا جزاء الله فيجوز ان يغفر الله بشفاعته عن المذنب
ولا يغفر عن تارك سنته (قوله * بالمستفيض من الاخبار *
وبالكتاب كما اشار اليه الشارح (هو كانه تعريض منه بانه لاوجه
لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه بان دلالة الكتاب غير
واضحة (اما الآية الاولى فلتوقف دلالتها على اثبات ايمان
صاحب الكبيرة ولان الامر بالاستغفار في الدنيا لا يستلزم
الشفاعة في الآخرة لجوز ان يكون نتيجة الاستغفار في الدنيا
ان يوفقهم الله للتوبة ويصيروا مغفورين (واما الثانية فلا شبهة
انه اسند لال بمفهوم المخالفة ودقة وجه استقصي عنه (ولانه
يحتمل ان يكون رد الاعتقاد الكفار ان آلهتهم شفعايمهم (قوله
* والجواب بعد تسليم دلالتها الخ * اى الجواب بعد تسليم
دلالتها في نفسها يجب تخصيصها بالكفار نظرا الى لادلة لمنافية
اعومها (فلا يتجه ان تسليم الدلالة على عموم الاشخاص
ينافي دعوى التخصيص بالكفار (ومنع عموم الاشخاص بسندان
الخطاب مع اليهود فيجوز ان يراد بالنفس النكرة نفس مبهم
(وبهذا ندفع ان ضمير منها راجع الى النفس النابتة العامة بان وقوع
في سياق النبي فلا يتخصص وان كان للترول سبب خاص (وقد
يدفع ايضا بانه منقوض بقولنا لارجل في الدار وهو على السطح
لان الضمير عائذ الى الرجل وغيره (وهو ضعيف لان المذنب
مصنوع والعربي ورجل على السطح (ولو سلم فظير ما نحن فيه
لارجل في الدار ولا هو في السوق على انه يمكن ان يقال ان ضمير

التكررة في سياق النفي كالتكررة فيها (ومنع عموم الاوقات والاحوال
 يستد جواز ان يكون يوم لا ينفع فيها شفاعته بعض اوقات يوم
 القيمة وان يكون ذلك في بعض المواقف في يوم القيمة) قوله
 * فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان
 العذاب عندهم * يرد عليه ان مرتكب الصغيرة الغير المجتنب
 عن الكبيرة يستحق العذاب على الصغيرة والالم يكن للتقيد
 بالمجتنب عن الصغيرة ونحوه فيصح العفو عن صغائر مرتكب
 الكبيرة (نعم لو تم ما في شرح المرافف انه لا يستحقان عندهم
 على الصغائر اصلا يتم) قوله * لا معنى للعفو * اذا العفو ترك عقوبة
 المستحق على ما ثبت في اللغة (قوله * لقوله تعالى فمن يعمل
 مثقال ذرة خيرا يره * يشكل الاستدلال بهذه الآية بان المرتد لا يجزى
 بايمانه والاعمال الصالحة له والكافر اذا اسلم لا يعذب بذنوب
 ايام الكفر (فعلم ان رؤية الخير بشرط عدم الاحباط ورؤية
 الشر بشرط عدم هدم الخير (والمعتزلة تجمع على الايمان محبطا
 بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم ما لم يثبت عدم الاحباط (ونوقش
 في قوله * فتعين الخروج * بأنه محتمل ان يرى جزائه في جهنم
 بتخفيف العذاب (ويدفعه ان الاستدلال مبني على تقرير ان
 جزاء الايمان الجنة (وهكذا الحال في استدلال بباقي النصوص
 باعتبار حديث الاحباط (والاستدلال بالآية الثالثة مبنية على
 اختصاص الاعمال الصالحة بما سوى المنهيات والزواجر (والافق
 قائم بجميع ما عليه فبني عن الكبيرة (ثم لا يثبت المذهب الذي لا يدل
 على ان لا خلود لصاحب كبيرة حتى من ليس له عمل صالح (نعم
 يدل على بطلان كون صاحب الكبيرة مخددا فلا يصلح لاثبات

الناقش هو الخيال
 نسخة

المدعى

المدعى كما يقتضيه السوق بل لا بطلان لمذهب الخصم (الا ان
 يقال كون بعض صاحب الكبار مخددا والبعض غير مخدد ينفيه
 الاجماع على نفي القول الثابت والحكم بنفي الخلود يفيد دخول
 اهل الكبار من المؤمنين (ففيه رد على من نفي العذاب عن المؤمنين
 مطلقا بهذه الايات كقائل بن سليمان من المفسرين وكالمرجئة
 (ولا يخفى ضعف دلالتها (والحكم بان جعل ما جعل الاعظم
 الجنائيات جنسية ومنها خلاف العدل وان كان الملازم لا يتحقق
 اذ لا ظلم منه تعالى فيما يشاء ان يفعل نتيجة عليه انه نوع فيه مراتب
 مختلفة فليكن مرتبة ليست للكفر الكبيرة (واقول بان النوع
 يجمع افراده جعل للكفر اول النزاع (قوله * وذهبت المعتزلة
 ان من ادخل النار خالد فيها * وهو عند جمهورهم صاحب
 كبيرة واحدة فان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات وعند
 غير الجمهور اختلافات في احباط للطاعة واحباط الطاعة لهما
 فصلها المواقف (فقوله * لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات
 بلا نوبة * على مذهب الجمهور بظناهره فتأمل (قوله * والجواب
 منع قيد الدوام * لانه الخلوص وان يتجه عليه المنع لانه لا يتم
 ما ذكره في يسانه من انه لو لم يكن حاله لم يفصل عن مضار
 الدنيا لان الانفصال لا يتوقف على الخلوص (ولا يخفى انه يمكن
 الجواب ايضا بانه معارض بما سبق من ان جعل جزاء ما هو الكفر
 خيرا ما هو دونه خلاف العدل (قوله * والجواب ان قاتل المؤمن
 اكونه مؤمنا لا يكون الا لكافر * وتعلق الفعل المشتق بفيد عليه
 المأخذ وفيه انه حينئذ يخص الآية بتحريم قتل المؤمن لانه مؤمن
 (ولا يفيد تحريم قتله مطلقا ويلغو التقيد بقوله متعمدا اذ لا يكون

القتل لانه مؤمن لا متعمدا فالظاهر ان النظم ليس لتعليق الحكم
بالمشتق بل ذكر المشتق لضرورة احضار من يتعلق به الحكم
اذ لا يمكن احضار الا بذكر المؤمن والتعليق انما يثبت اذا لم يكن
ذكر المشتق من ضروريات افادة الحكم فتأمل فيه فانه من
خصايص هذه التعليقات ونسال منه الصواب والتوفيق فنقول
في دفع تمسكهم ونرجوا ان يكون هو الصواب ان ما يفيد الآية
ان جزاء قتل المؤمن عمدا الخلود في جهنم (لانه يكون في جهنم
خالدا اذا ما يستحقه العبد من الجزاء لا يجب على الله ان يجزيه به
بل له تعالى ان يعفو عنه) او يمكن ان يندفع عنه ذلك الجزاء لامر ما
فليكن عدم خلود المؤمن لغفران الله تعالى اوللقصاص اولعفو
الورثة بالدية (لا يقال فكيف يحكم بخلود الكافر في النار) قلت
لانه تعالى حكم بانهم خالدون في النار وهنالم يحكم به بل جعله
جزاء فعله وقد حكم بانه يغفر ما دون الشرك (فعلم منه انه لا يخلد
القاتل المؤمن وكما يمكن الجواب عن الآية الثانية بان المراد التعدي
عن جميع الحدود يحتمل حدوده على الاستفراق فيكون الآية للتعدي
عن جميع الحدود يمكن الجواب بعد تسليم ان المراد جنس الحدود
اي من يتعد حدا من حدوده بان المراد من التعدي من كل وجه
وهو انما يتحقق بعدم اعتقاده حدا وباستحلاله حتى انه لو لم يعتقده
خلالا لم يتعد منه من كل وجه (وفي الجواب عن الآية الثالثة ان المراد
باحاطة خطيئته اذا كان ما ذكر فينبغي ان يحتمل كسب السيئة
على حال غير الكافر لئلا يخلو عن الفائدة وذلك بان يراد بمن كسبت
سبئة المؤمن وبمن احاطت به خطيئته الكافر فيكون النظم
في تقدير من كسب سبئة ومن احاطت خطيئته (ووجه معارضة

هذه النصوص والنصوص السابقة ان مقتضى هذه الايات
تخصيص الايات السابقة بما عدا صاحب الكبرة ومقتضى الايات
السابقة تخصيص هذه الايات بالكافر (قوله * الايمان في اللغة
التصديق اي اذعان حكم المخبر * اي اعتقاده كما هو الظاهر
من اضافته الى المخبر او الوقوع او اللالوقوع المذعن له (وقوله
* وجعله صادقا * يحتمل ان يراد به جعل الحكم صادقا وجعل المخبر
صادقا) ولا يخفى عليك الفرق بين الايمان والتصديق الذي
يبحث عنه في كتب الميراث بعد اعتبار القطع في الايمان دون
هذا التصديق الشامل للظنون فان الايمان انما يتعلق بالمخبر او بالخبر
من حيث انه اخبر به المخبر حتى لو اخبرك احد بما ليس من شأنه
ان يحصل له التصديق به ليعطيك له من غير ان يعتقده عالم به
يقال لك المصدق به في كتب الميراث ولا يقال لك المؤمن به (ولبس
الايمان في اعتقاده صدق المخبر مجازا كما يوهمه) قوله * فان
حقيقة آمن به امنه التكذيب * لانه صار عرف اللغة (واراد
بقوله * فان حقيقته * حقيقته في اصل اللغة) واستشهد
في تعديته باللام بقوله تعالى (وما انت بمؤمن لنا) مع احتمال
ان يكون لام التقوية لان الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد
في المباحث الظنية (ومن قال الاولى الاستشهاد بقوله تعالى
(انؤمن لك واتبعك الارذلون) لبرائة عن احتمال لام التقوية
اولى له فاوى لان الكلام في الايمان لغة والمستعمل في
هذه الآية ظاهر في الايمان الشرعي (واستشهد في التعدية بالباء
بقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لانه الايمان لغة واللام يصح
تفسير الايمان الشرعي به اقدم جواز تفسير الشيء بنفسه) وخالف

في جعل الايمان معدي بالباء البيضاوي حيث قال تعلق الباء
بالايمان على تضمين معنى الاعتراق (ويشبه ان يكون التعدية
باللام ايضا لتضمن معنى الاذعان) ولا يبعد ان يكون الباء زائدة
كاشاع في مفعول العلم (وفي قوله * بحيث يقع عليه اسم التسليم *
رد على من زاد في الايمان التسليم وقال لا يصح في التصديق
بدون التسليم) ووجه الرد انه لم يفتن ان بس التسليم الا الاذعان
والقبول الذي لا بد منه في التصديق (والغزالي بالتخفيف نسبة
الى غزالي وهي قريظة بطوس) (والشديد من تحقيقات العوام كذا
في شرح مسلم للنووي) (وانما رجوا ان يكون الغزالي نسبة الى غزالي
بمعنى الشمس لانه كان كالشمس في كشف ظلمات الجهالات والبدع
(والمعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكر ويدن * هو التصديق
المقابل للتصور) لكن لايمان اخبر من التصديق المذكور
في اوائل كتب الميزان كالتصديق في كتب الكلام لان التصديق
في كتب الكلام قسم لاسم المفسر بما لا يحتمل الظن والجهل وتقليد
بخلاف كتب الميزان (فن قال جعل التصديق بمعنى كرويدن عين
ما في اوائل كتب الميزان ينافي ما في شرح المقاصد انه العلم القطعي
اذ التصديق الميزاني يعبر عنه الظنون) (فن خواطر الظنون اذ
التصديق بمعنى كرويدن صار قطعيا فيما نحن فيه لا اختصاص
مقصده لاقتضاء التعبير عنه بكر ويدن) (قوله * فلو حصل
هذا المعنى لبعض الكفار الخ * لا يخفى ان هذا يند من الكلام لم يقع
في موقعه لان الكلام في الايمان لغة واطلاق اسم الكافر على
مصدق مرتكب لما جعل الشارع اشارة التكذيب بحسب الشرع
(فهذا من ثمة تحقيق الايمان على مذهب جمهور المحققين من انه

كما هو الشايخ
نسخه

ملف

نسبة الغزالي

م

كرويدن بكسر الكاف
الفارسية وفتح الراء وكسر
الواو والمد وفتح الدال وسكون
النون بالتركية بمعنى ايتفق

منه

قوله الخيان

م

امارة الكذب

نسخه

التصديق

التصديق باقلب وانما الاقرار شرط اجراء الاحكام (قوله
* فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله *
يعني من حيث انه ما جاء الرسول به من عند الله حتى ان من صدق
بوحداية الله باندليل ولم يصدق بانه جاء من عند الله لم يكن
بهذا التصديق مؤثرا ومن صدق بما جاء به محمد من عند الله بانه جاء
من عند الله من غير تصديق بانه جاء به محمد من عند الله لم يكن
مؤثرا بمحمد عليه الصلوة والسلام (قوله * ولا يخط درجته
عن الايمان التفصيلي * اي في الكفاية في الكون مؤثرا وان كان
بينهما تفاوت في الفضيلة وسيصرح به (قوله * الا ان التصديق
ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمل * (فان قلت
ركن الشيء جزءه والشيء لا يحتمل التحقق بدون الجزء فامعنى احتمال
سقوط الجزء والركن) قلت وجهه ان الركن قد يكون حقيقيا
كاجزاء السرير فان السرير لا يكون سريرا بدون جزء من اجزائه
وقد يكون حكما كعمل الشرع شيئا جزأ من شيء (وهذا يكون
على وجهين) (احدهما ان يعتبره جزءا مطلقا فهو كالحقبي لا يحتمل
السقوط) (وثانيهما ان يعتبره جزءا في السمة دون الضرورة فيحتمل
السقوط) ويقال كون لاكثر في حكم الكل في بعض احكام الشرع من
هذا القبيل (قبل التصديق ايضا يحتمل السقوط لان اطفال المؤمنين
مؤمنون ولا تصديق لهم) (ويدفعه انهم مؤمنون بايمان ابائهم ولا
سقوط للتصديق فيما اعتبر ايمانهم) (ولا يتم ما قيل ان الكلام في الايمان
الحقيقي لا الحكمي لانه يتنافيه ما ذكره فيما بعد ان الشارع جعل
المحقق الذي لم يطره عليه ما يضاذه في حكم الباقي فانه تصریح
بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحكمي (قوله * فلنا التصديق

قوله الخيال

م

باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله * فان قلت لا خفاء في انه ليس في النفس تفصيل الطرفين ولا النسبة فكيف يكون التصديق باق (قلت كما اريد ببقاء التصديق بقاء حالة اجالية فلو فصلت صارت تصديقا) والاولى ان الايمان هو التصديق او ملكة التصديق وهي حالة راسخة في النفس تصير مبدءا للتصديق بالفعل (ولا يخفى ان الاشكال كما يتجه بزوال التصديق يتجه بزوال الاقرار بل زواله اظهر واكثر وسقوطه ليس الا في حال العذر) ولا ينفع فيه الا الجواب الاخير (قوله * وذهب جمهور المحققين انه التصديق بالقلب * في شرح المقاصد ان المعتقد به هو التصديق الغير المقارن لامارات التكذيب حتى لو قارن شيئا منها لم يكن ايمانا (قبل والاقرار اذا كان شرطا لاجراء الاحكام لا بد ان يكون على وجه الاعلان بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم مرة لاتمام الايمان وان لم ينزه على غيره هذا) وفيه انه لو كفي الاقرار من غير اظهار عند كونه ركنا لم يكن لاحتمال سقوطه عند الاكراه كما ذكره الشارح معنى فاركن ايضا الاقرار على وجه الاعلان (قوله * هلا الخ * اورد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان (ويدفعه ان قوله * والنصوص معاضدة لذلك * معناه النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق بالقلب لكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاولى للاول (وهذا للثاني (قوله * فان قلت نعم الايمان هو التصديق * معارضة مع ادلة جعل الايمان التصديق فقط بان جعله الاقرار انساب بالمعنى اللغوي لانه في اللغة التصديق باللسان لا في القلب (فاندفع

والاولى ان يقال
نسخه

قائله الخيال
م

المورد الخيال
م

ما يقال

ما يقال ان كونه في اللغة التصديق باللسان انما ينفع لو كان الايمان باقيا على معناه اللغوي لكنه صار منقولا شرعيا (نعم يتجه انه ضعيف لا يقادم النصوص مع ان عدم معرفة اهل اللغة الا التصديق باللسان يبطله وضع لفظ العلم ونظائره لليقين (قوله * قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب * اورد عليه في بعض الحواشي ان المعتبر عند الكرامية ليس بمجرد اللفظ بل اللفظ الدال حتى انهم قالوا من اضمرا الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار (ومن اضمرا الاذعان (ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة) ثم قال على قوله فيما بعد * كانوا يحكمون بكفر المنافق * لا يقال اعلمهم يعملون مواظاة القلب شرطا (لانا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطراني الكرامية (ولذا ذكروا عدم الاستفسار عما في قلبه (ولا يخفى ان فيما ذكره تناقضا (ولا يخفى عليك ان قوله * وايضا لاجماع منعقد * معارضة مع ما سبق في اثبات مذهب الكرامية (وقد سبق انه معارضة مع دليل بعض المحققين فيكون معارضة مع المعارضة وهو غير جائز (وقد يقال منع المعارضة مع المعارضة انما هو في العقليات اما في السمعيات فلا لانه يترجم السمعي الدال على المطلوب اذا ذكر لمعارضته معارض (قوله * واما الاعمال اي الطاعات فهي تزيد في نفسها * دليل على هيئة الشكل الثاني ينتج ان الاعمال ليس الايمان مع انه ليس المطلوب اذ لا نزاع لاحد في ان الاعمال ليست الايمان انما الكلام في كونها داخله فيه (وايضا الدليل مشتمل على مستدرك وهو ذكر عدم نقض الايمان لان المقدمة الاولى لا تشمل الاعمال فزيادة الاعمال فالتقصان

قائله الخيال
م

المورد الخيال
م

زيادة (والجواب عن الاول ان الكبرى ليس قوله والايمان لا يزيد ولا ينقص بل هو ملزوم لها وهي ان جزء الايمان لا يزيد ولا ينقص اذ لو زاد او نقص لسرى في الكل وانما وضع ملزوم الكبرى موضعهما لان الموضوع الثابت فيما بينهما ان الايمان لا يزيد ولا ينقص والكبرى مما يستلزم منه (وعن الثاني ان التزايد يستلزم التناقض واو كنت ذافطنة جعلت الاول جوابا عنهما فكان على بصيرة (قوله * فههنا مقامان * المشهور فتح الميم والاحسن ضمها الى محل اقامة الدليل (وفي قوله * الاول ان الاعمال غير داخلية في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان الخ * لا ينطبق على ما اراده المصنف اذ من البين ان المصنف جعل الدليل على عدم الدخول ما ذكرناه وجعل كلامه دليلا آخر سوى ما ذكره المصنف تكثير الادلة مما لا يفي به السوق (نعم يتجه على دليل ذكره المتن ان عدم زيادة الايمان ونقصانه موقوف على عدم دخول العمل فيه فاثبات عدم الدخول به دور (ويكفي فيما هو بصدده اقتضاء العطف عدم الدخول فذكر اقتضاء المغايرة مستدرك (ولا يرد على اقتضاء عدم الدخول قوله تعالى (تنزل الملائكة والروح) لانه على تقدير كون الروح داخلا في الملائكة العطف لتنزيل الروح منزلة الخارج لاعتبار خطابي يعرفه من هواه من غير حاجة الى الاطراب ومعنى الاستدلال على حفظ الظاهر (لا يقال اقتضى بعض النصوص ايضا دخول الايمان في حفظ ظاهر العطف ترك ظاهر غيره (لانا نقول يرجح حفظ الظاهر فيما نحن فيه بكثرة مواده (وفي قوله * لامتناع اشتراط الشيء بنفسه * ان ما نحن فيه اشتراط الجزء

بالكل

بالكل (ويدفع بان جزء الشرط شرط وان وجود الشيء يصح ان يكون شرط صحته ودفعه بان جزء الايمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحة شرطا لها (والاوضح في بيان ان المشروط لا يدخل في الشرط انه لو دخل هو لتوقف الشرط على المشروط ويدور (قوله * وقد ورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال * من غير تحقق ما يسقط به الركن فلا يزد انه يمكن تحقق شيء بدون ركن يحتمل السقوط (فقوله * لا يحقق للشيء بدون ركنه * يراى به بدون ركنه من غير مسقط (قوله * التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والادعاء وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان * فيه بحث لان الجزم يزيد وسوخا الى ان يبلغ مرتبة اليقين انما الكلام في تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم مذكور في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدى (وحاصله انه يزيد بزيادة الايمان لما به عرض لا يبق الا بتجدد الامثال (فلا يزد ان الثبات على الايمان ليس ايمانا حتى يكون زيادة فيه (وما ذكره من النظر قوى (ولا يندفع بما ذكر ان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا يبنى تلك الزيادة التي لا سبيل الى انكاره لان مراده ان الشيء لا يوصف بالزيادة بمثل هذا ففي الزيادة بالمعنى المتعارف لا ينافي دعوى الزيادة بهذا الاعتبار (على ان بناء الزيادة على هذا الاصل مزيف بتزييف اصلها (قوله * ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهرا * الاعمال قرضا او نفلا جزء عند الخوارج والعراق وعبد الجبار وعند الجبائي (ولا يلزم من وجود الايمان قبل العمل فالعمل وجود الكل بدون الجزء

لان الايمان حينئذ كالعلم قدر مشترك بين الكل والجزء فالتصديق فقط قبل القدرة على العمل فرد من الايمان (والايمان مع عمل آخر وهكذا) فكون الاعمال جزء من الايمان عند المعتزلة ليس معناه ان التصديق وحده لا يكون ايمانا اصلا (بل معناه ان العمل بعد وجوده داخل في الايمان) قوله * والايان والاسلام واحد * لما جعل الاعمال خارجة عن الايمان (ومن مقدمات دليل من جعل الايمان مشتملا عليهما ان الاسلام والايان متحدان كان ذلك متوهما للمخالفة في المقدمة ايضا نبه على الموافقة فيها) والمراد بقبول الاحكام قبول جميع ما جاء به النبي من عند الله (واشار بقوله * ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فاوجدنا فيها غير بيت من المسلمين * الى ان الاستدلال بها كما فعله المعتزلة ضعيف) اما وجه الاستدلال على ما في شرح المواقف ان كلمة غير ليست صفة على معنى فاوجدنا فيها في قرية لوط شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى على وجه يصح وهو ان يقال فاوجدنا فيها بيتا من المؤمنين الايمان بالاسلام فقد استثنى المسلم عن المؤمن فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام هذا ما ذكره في شرح المواقف (وفيه انه يصح ان يكون غير صفة ولا يكون الحكم كاذبا بان يقدر فاوجدنا فيها مؤمنا غير اهل بيت من المسلمين) فالاولى ان يقال وجه الاستدلال ان غير صفة مؤمنا او ما بعد مستثنى منه (وعلى التقديرين يجب ان يتحدوا لولا تبيننا لم يصح في نفي وجود المؤمن غير اهل بيت ان يقال فاوجدنا مؤمنا غير اهل بيت من المسلمين اذ لم يكن المسلم المؤمن (واما وجه الضعف فهو ان الاستثناء

يصح اذا كان المسلمون اخص من المؤمنين ونظيره لبس في البلد من العلماء الاهل بيت من النحويين (واما وجه التأييد ان الشايع فاوجدنا مؤمنا الاهل بيت منه) واستثناء اهل بيت من اخص منه غير شايع (قال * وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن ولبس بمسماه * لا يخفى ان هذا يستلزم تلازم الايمان والاسلام لاتحادهما والتلازم وان ينفي التباين عند الاشاعة لكن لا يثبت الاتحاد ولهذا يقال لامرين لا ينفك احدهما عن الاخر ان كلا منهما بالنسبة الى الاخر لا هو ولا غيره) (قال * فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا * لا يخفى ان سوق الآية دل على المنع من قول آما وتبديله باسلمنا فلو لا تفاوت بين اللفظين لم يتجه ذلك) (جواب الشارح كما ترى لانه يفيد انه لو قيل قالت الاعراب آما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آما لاصح اذ نفي الايمان في الواقع لا ينفي الامر بالقول اذ القول لا يستلزم الثبوت لان دلالة الالفاظ ليست قطعية (وغاية التوجيه في دفع هذا الاستدلال ان يقال فرق بين الايمان والاسلام لغة لان الايمان هو التصديق والاسلام الانقياد ومن الانقياد انقياد الظاهر فامنا كذب صرف بخلاف اسلمنا فان له محمل صدق فامر الله تعالى بان لا يقولوا آما (واشار الى انه كذب محض بقوله تعالى قل لم تؤمنوا وامرهم بان يقولوا ماله وجه صدق) (والحق ان الآية ظاهرة في المغيرة) (والاستدلال به على المغيرة قوي) (قال * فان قيل قوله صلى الله عليه وسلم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الخ * لا يخفى ان الظاهر من الحديث ان الاسلام هو الاقرار والاعمال مما لم يثبت ما يعارضه لا يتم تأويله كما ثبت

في الايمان حيث يعارضه حديث الايمان ان تؤمن بالله (قال
 * صح له ان يقول انا مؤمن حقا لتحقيق الايمان ولا ينبغي *
 مقابلة بقوله ولا ينبغي بقوله صح يستدعي حمله على عدم الصحة
 لا على ترك الاولى كما ذكره الشارح في الكناية لا يصح ان يقول
 انا مؤمن ان شاء الله كما لا يصح قول القائل انا شاب ان شاء الله
 (ويجوز ان يمتنع الشارح ما يوهم شيئا) وقوله * لانه ان كان
 للشك فهو كفر * يزيد به ان كان للشك في الحال بقرينة قوله
 * اولئك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال * وفيه نظر
 لانه ان كان للشك في الآن والحال بناء على اختلاف المسلمين
 في ان العمل هل يدخل في الايمان اولا لا يلزم كفر اصلا (واولوية
 الترك لما انه يوهم بالشك في الحال) وعدم المنع عن الشك
 في العاقبة والمآل يقتضي ان لا يكون بأس في القول باننا مؤمن
 عدا ان شاء الله تعالى قال * ولما نقل عن بعض الاساعرة الخ *
 جعل قوله * والسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد * اشارة الى
 ابطال قول الاساعرة دون قوله * واذا وجد من العبد التصديق
 والافرار صح ان يقول انا مؤمن حقا ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن
 ان شاء الله * محل نظر (بل رد جميع ما نقله من الاساعرة بقوله
 واذا وجد من العبد الخ) ويمكن ان يدفع النظر بان نفي الصحة
 كلام سائق على بعض الاساعرة رده ذلك البعض بان السعادة
 والشقاوة مطلقتان فكذا الايمان والكفر (فقواه واذا وجد
 من العبد الخ اثبات لاصل المسئلة) وقوله والسعيد قد يشقى الخ
 رد لما ابطال به المسئلة (وظاهر هذا المنقول ان المبطل بسوء
 الخاتمة نعوذ بالله كافر من اول عمره على عكس الكافر المحمود

العاقبة (لكن في شرح المقاصد موافقا لما سيجي من ان الحق
 انه لا خلاف في المعنى الخ * ان معنى قولهم العبرة في الايمان
 والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة ان العبرة بالايمان المنجي
 والكفر المردى بها لا ان الايمان في الحال ليس بايمان والكفر
 ليس بكفر (وكذا المراد بالسعادة في بطن الام السعادة المعتمد
 بها هذا) وبهذا دفع ما قيل انه ملزم ان يكون المؤمن في الخاتمة
 فقط مؤمنا طول حياته من غير تصديق فلا يكون التصديق
 ركنا لازما (ولا يخفى انه يمكن ايضا دفع ما قيل بان التصديق
 ركن لازم بمعنى انه لا بد منه في الخاتمة بخلاف الاقرار فانه يسقط
 مطلقا بالعدول (واشار بادراج (اشير في قوله * على ما اشير اليه
 بقوله تعالى وكان من الكافرين * الى ضعف الاستدلال به
 لاحتمال كان معنى الكون في علم الله ومعنى الضرورة (وشقاوة
 السعيد وعكسه لا ينافي الحديث لما عرفت ان المراد بالسعادة
 والشقاوة المعنديهما) وليس لك ان تريد مطلق السعادة والشقاوة
 وتجعل كل سعادة او شقاوة تحصل للعبد من آثار ما كتب عليه
 في بطن امه لما ثبت انه يكتب في بطن امه انه سعيد او يكتب
 انه يشقى ولا يكتب انه سعيد وشقى لمن يتبدل حاله في السعادة
 والشقاوة * والتغير يكون على السعادة والشقاوة * دفع لما يقال
 انه لو تبدل السعادة والشقاوة لتغير صفاته تعالى من الاسعاد
 والاشقاء (ويمكن ان يدفع ايضا بان يتغير الاسعاد ليس بتغير
 صفة حقيقية لان الاسعاد هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغير
 في التعلق لا في الصفة) وفي قوله * والحق انه لا خلاف في المعنى *
 نظر لان الخلاف في ان الايمان اسم للتصديق والافرار مطلقا

اولموجودين في الخاتمة (قال * وفي ارسال الرسل * بان يقول
الله تعالى لبعض عباده بوساطة ملك او بدونها ارسلتك الى قوم
او الى الناس جميعا او الى الثقلين او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ
المفيدة لهذا المعنى كعبثك وبنههم (وفي قوله * ارسال الرسل *
رد على الحكيم قولهم ان الرسالة ليست بارسال بل بخواص ثلاثة
(اولها الاطلاع على جميع المغيبات لاتصال النفس بالجردات
العقلية المحلاة بجميع صور الكائنات ومشاهدتها لتلك الصور
وثانيها القدرة على التصرف في هبولى العناصر واظهار
خوارق العادات (وثالثها رؤية الملائكة مصورة وسماع كلامهم
وحيا رومن هذا يستفاد انهم انكروا النبوة بالنام والالهام (وكا
ان في ارسال الرسل حكمة كذا في تعدد المشار اليه بارسال
الرسل لان مصالح الناس يتفاوت بالازمنة ولهذا ينسخ الاحكام
واطلاق الحكمة اشارة الى ان تعيين حكمه تعالى عما لا يسمع مقدرة
العبد (وانما المتيقن ان افعاله لا تخلو عن حكمة (وقد اشار بعد
لاطلاق الى بعض الحكم بقوله * فقد ارسل تعالى الخ * من
تبشير والانذار وبيان ما يحتاج اليه الناس (وقوله * للناس *
متعلق بالثلاثة وكأنه اقتصر على الناس قصرا في حكمة مشتركة
بين جميع الرسل (والافنديتاني الثقلين صلى الله عليه وسلم
ما شاهد عين الفرقدين (قال * وفي هذا اشارة الى ان ارسال
واجب لاجل معنى الوجوب على الله * كما هو مذهب المعتزلة ولهذا
اكتفى بالاشارة الى الوجوب ولم يصرح بلفظ الوجوب
اثلايتوهم ما عليه المعتزلة (وما في المواقف ان من البراهمة
من قال بنبوة ابراهيم فقط ومنهم من قال بنبوة آدم فقط يدل على

ان البراهمة لا يحكمون بالامتناع (وقوله * لا يمكن يستوى
طرفاه * اشارة الى مذهب من ينكر وقوع ارسال بعد
الاعتراف بإمكانه لعدم ما يرحم وقوعه (وفي دعوى الوقوع
ايضارد عليه (قال * بجع معجزة * فالأظهر ان الثناء للثابت
فان المعجزة آية النبوة وعلامته او بينة (وقد سبق منه تعريفه
في صدر الكتاب على وجه اشتهر (وعرفه هنا بقوله * وهي امر
يظهر بخلاف العادة على يد مدعى النبوة عند تحدى المكربين
على وجه يعجز المنكرين عن الايمان بمثل * وكأنه عرفه بهذا
التعريف قصدا الى تعريف يتضمن شروط الاعجاز وهي
ان يكون فعل الله مطلقا عند بعض اوقاعه او ما يقوم
مقامه من الترك عند آخرين كما اذا قال المدعى بمحزنى ان اضع
يدى على رأسى ولا تقدر انت على ذلك لوضع فلا يقدر المعارض
فان المعجزة هنا ليست فعل الله بل ترك خلق القدرة فهو عدم
صرف لا فعل (وانما شرط كونه مضافة الى الله لانها تصديق
منه بنبوة المدعى فلو لم تكن مختصة به تعالى لم يكن دالا على
التصديق منه بها (فاشار بقوله * يظهر على يد مدعى
نبوة * الى انه ليس فعل المدعى بل فعل الله (وان يكون على
خلاف العادة (والاشارة اليه ظاهرة (وان يتعذر معارضته
والاشارة اليه مستغنية عن الاشارة اليها (وان يكون عند
التحدى صريحا كما ذهب اليه بعض (وعند التحدى مطلقا
وان لم يصرح به بل علم بقرينة الحال على الصحيح (وقوله
* عند تحدى المنكرين * ظاهر في الاول (ويحتمل الثاني
(وان لا يكون متقدما على دعوى النبوة ولو بالمحظة (ولام تأخرا

يزمان لا يعتاد مثله (ويشير اليه قوله عند تحدي المنكرين)
 (وقد فات الإشارة الى شرطين آخرين وصار التعريف غير
 مانع) أحدهما ان يكون موافقا للدعوى فلو قال مجزئي ان احبي
 ميتا فلما مات حيا لم يكن معجزة ولم يدل على صدقه في دعوى
 النبوة لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه (وثانيهما ان لا يكون
 مكذبا له كانطاق ما ليس له اختيار بعد الانطاق ونطقه
 بانك لست برسول الله (واما نطق من له اختيار كانطاق الانسان
 الاخرس ونطقه بانك لست برسول الله فلا يخرج عن المعجزة
 على الصحيح لانه لم يجعل شاهده الا انطاق الاخرس وبعد
 انطاقه فهو فاعل مختار ينطق بما يشاء بخلاف ما لا اختيار له
 في نطقه فان نطقه داخل في معجزته فتكذيبه انطاق له بما
 يكذبه فلا يكون شاهدا لصدقه (ويجيب عن قوت القيد
 بانه يكفله قوله عند تحدي المنكرين فان التحدي انما يكون
 لمعارضته شاهد دعواه ولا شاهد له في هاتين الصورتين (وقد
 وقع للبعض هنا انه مثل بغوت موافقة الدعوى بانطاق الجماد
 بانه مفتر كذاب (والموافق لما في الكتب الكلامية ما قد مناه
 (ولم بشرط ان يكون معيت للمعجزة قبل اظهارها لان الظاهر
 ان المتفق انه ليس بشرط (قال * فاستجاب الدال على انه امر
 ونهى * وذلك في قوله تعالى (يا آدم اسكن انت وزوجك
 الجنة فكللا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة) وفيه بحث
 لان النبي عرف في صدر الكتاب بانسان بعثه الله لتبليغ الاحكام
 فلامر والنهي بلا واسطة لا يستلزم النبوة لجواز ان يقتصر
 على نفسه ولا يكونا للتبليغ (وجعل المبلغ اعم من المغاير بالذات

المراد ببعض الخيال

م

او

او بالاعتبار حتى يكون النبي داخلا تحت امته مبلغا اليه ما انزل
 اليه داعيا اليه الى امر ربه ونهيته تكلف (وفي المواقف والمقاصد
 ان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا امته له
 هناك (واورد عليه المنع لجواز ان يكون حواء امته (ونحن نقول
 في دفعه ان الجنة ليست دار تكليف (فتن الامم لا تنفاه التكليف
 لانه ليس هناك انسان يصلح ان يكون امته (وقد يمنع دلالة الامر
 والنهي بلا واسطة نبي على النبوة بامر مريم بقوله تعالى (وهزي
 اليك بجذع النخلة) وبامر ام موسى عليه السلام بقوله (اقد
 فيه في الثابوت) ويمكن دفعه بان الظاهر هو النبوة وثبوت النبوة
 عنهما لما تقرر ان المرأة لا تكون نبيسة فلو كانا رجلين مستوري
 الحال لدل الامر بظاهرة عليتوبتهما (قال * وتحدي به البلقاء *
 ذلك معلوم بالتواتر وبالايات الكثيرة للتحدي ونقل الامور
 الخارقة عنه مع نقل طلب خارق العادة عنه حتى كان بمنزلة
 التحدي اذ لو لم يتواتر التحدي بلك الامور الخارقة صرح بها
 او غير صريح او تواتر وقوعها عنه لم تكن المعجزات (قال
 * وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين * اعلم ان
 الاستدلال بالمعجزة من برهان الاثبات لان الظاهر خارق العادة
 على يديه مغلول النبوة وفرعها (والاستدلال الثاني لارباب
 البصائر من برهان المنى فانه يعين حقيقة النبوة ويعين ان تلك
 الحقيقة حصلت له على اكل الوجوه فثبت انه نبي باثبات
 ان حقيقة النبوة باثباته له هكذا نقل في شرح المواقف عن
 الامام في المطالب العلية (واما الدليل الاول المهم فركب من
 الام والاثبات فان ما قبل النبوة ثبت عادي بجعله نبيا وما بعدها

المورد الخيالي

م

المانع الخيالي

م

بلا واسطة
نسخه

من فروع النبوة (قال * قلنا نعم لكن يتابع مجدا * وماروى
من ان عيسى عليه السلام يضع الجزية اى يرفعها عن الكفار
ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يحب قبول الجزية من شريعتنا
فلا ينفي المتابعة لان ذلك بيان انتهاء حكم الجزية في زمن
نزول عيسى وصيرورة حكم هذه الشريعة عدم قبول الجزية
(بل يدل ذلك على متابعته لان النصارى ممن لا يقبل منهم
الا الاسلام ولا يقبل الجزية منهم فان كان دينه ثابتا لا يدعهم
الى الاسلام (على ان خبر الواحد لا يعارض الكتاب) بل خبر
لا يعارضه فيما لا يقبل النسخ فتأمل (قال * والاولى ان لا يقتصر
على عدد * الظاهر ان يقال ان لا يذكر عدد لانه لا يقتصر
على عدد فانه يفيد ان يرد بين العسدين وليس المقصود ذلك
فانه كما يتنافى قوله تعالى (ومنهم من لم نقصص عليك) الاقتصار
بناى التردد ولا يؤمن من ان يدخل فيهم من ليس منهم او
يخرج من هوفهم (وغاية التوجيه ان يقال المراد من الاقتصار
على عدد ان يحتمل بحيث لا يحتمل غيره من الاعداد وذلك
اذا سمي عدد معين او مردد فعدم ان اقتصار لا يكون الا
بان لا يذكر عدد (وفي كون الآية مخالفة للمحدث بحيث اذا
تعيين عدد جميع الانبياء لا يتنافى عدم القصص من بعض فان
القصص منه بان يذكر اسمه ويخبر عن حال من احواله
(ثم عدم الامن من دخول ما ليس نبيا مما لا شبهة فيه واما خروج
من هو تى فالصحيح انه غير لازم لان العدد لا يفيد الحصر كما بين
في محله (فقولك له على الف درهم لا ينفي الزيادة) ففي ذكر عدد
قل لا يلزم عدالتى غير نى كما ذكره الشارح (فينبغى ان يوجه

كلام

كلام المصنف بانه لا يؤمن ان يخرج عن القصة الاعتقادية
من هوفهم فلا يتم الايمان بالانبياء ويبقى البعض غير مؤمن به
(لا بما حمله الشارح عليه) ويعلم مما ذكره ان الاولى ان لا يعين نبي
في التصديق بالنبوة مالم يتواتر نبوته لان في التصديق بالنبوة
كذلك تخافة عدم من ليس نبيا (وان يتوقف في اثبات نبوة
من اختلف في نبوته (قال * لان هذا معنى النبوة والرسالة *
وصف المصنف الانبياء باوصاف اربعة وجعل الشارح الاثنى
مع النبوة والرسالة والاخرين من مقتضاتها (والظاهر ان الاربعة
من مقتضياتها اذ النبوة بمقتضى تعريف الرسول كون الانسان
مبعوثا لتبليغ الاحكام لا نفس التبليغ والاخبار بالتبليغ ايضا
لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة (وفيه نظر لانه يكفى فائدة للبعث
ان يقال النبي ثواب النبوة بان يكون بعيدا من قوم بعث اليهم
فيقطع مسافة فيها مشاق كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول
اليهم كما نقل عن الشيخ العربى قدس سره انه ذكر في استغناء
الحق انه بعث نبيا الى قرية وسلط عليه في سبيله ذبها اهلكه
(وكانه قصد بوصفهم كلهم بالتبليغ رد ما ذكره الشيعة انه يجوز
ان يخفى النبي دعوته تقية (فان قلت الصدق والنصيحة في الجملة
يكفى فائدة للبعثة فكيف يبطل الفائدة لولا العصمة عن الكذب
(قلت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وثوق تبليغهم
لا يمكن البعث فائدة اذ لا يقبل منهم حكم اصلا (وكونهم ناصحين
لخلق الله مطلقا حتى انفسهم يعنى مشفقين في الدين يقتضى
عصمتهم عن الذنب مطلقا ففيه اشارة الى عصمتهم عن الذنوب
واغناء عن ذكر التصديق (الا انه صرح به وقدمه لمزيد اهتمام

عن ذكر الصدق
نسخه

ملف
عدد الانبياء

به لانه ملاك النبوة ومقتضى اننا يسد بالمعجزة (فالاولى ان يقول
 الشارح) وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الذنب
 خصوصا عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بالح (قال * اما عمدا
 فبالاجماع * الاجماع على عدم تعدد الكذب مقيد بدعوى
 الرسالة وما ينافونه من الله على ما ذكر في المواقف (ولا يعلم
 غيره على ما يستفاد من كلام الشارح) وقوله * هذا كله بعد
 الوحي * لا يلزم (قوله * معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده
 بالاجماع وكذا عن تعدد الكبائر عند الجمهور الح * فانه يقتضى
 ان يكون الكلام في سائر الذنوب بعد الوحي وقبله كاللزام
 في الكفر) قال * بما كان منقولا بطريق الاحاد * سواء بلغ حد
 الشهرة او لا فردود * لان نسبة الخطاء الى الرواة اهلون من نسبة
 المعاصي الى الانبياء (وما كان بطريق انوار قسمين ما يمكن
 حمل خصوصياتها على امور يخرجها عن كونها ذنوبا كحمل
 قول ابراهيم عليه السلام اني سقيم على اني اسقم فيما بعد
 فيحمل عليه ان امكن والا فيحمل لفظ الذنب الواقع فيه على ترك
 الاولى او كونه قبل البعثة او على الصغيرة والحمل على ترك الاولى
 انسب بمنصب النبوة وعلى الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة الى
 غير ذلك ورجح الشارح الاول فاختره وسوى بينهما المواقف
 (ربما قرنا ندفع ما يقال انه لا تقابل بين ترك الاول والصرف
 عن الظاهر ولم يحتج الى تخصيص الصرف عن الظاهر
 بما سوى الحمل على ترك الاولى لضرورة تصحيح التقابل او بصرف
 النسبة الى غيرهم بان يكون التوجيه الاول من قبيل التجوز
 في النسبة) والثاني من قبيل التجوز في الطرف (قال * ولا سلك

قائلة الخيال

م

ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم *
 فيه بحث لجواز كون الترجيح بحسب سهولة انقيادهم ووفور
 عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم (والادنى وبنو آدم اشتهر
 في نوع الانسان بحيث يشمل آدم وحواء دون ولد آدم فمن لم يفرق
 بين بني آدم وولد آدم فجعل الحديث دليلا على كونه صلى الله
 عليه وسلم افضل من آدم فقد سهى وقد يحتمل دليلا بمعونة
 ان نوحا وابراهيم او موسى او عيسى على اختلاف الاقوال افضل
 من آدم والافضل من الافضل افضل (لكن هذا الحكم اختلافي
 لان بعضهم قال آدم افضل منهم فباء افضليته صلى الله
 عليه وسلم يجعلها خلافة (على ان الحديث خبر الواحد فلا يفيد
 اليقين والاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم (اني اكرم الاولين
 والآخرين عند الله ولا فخر اثم) قال * والملئكة عباد الله الح *
 اى مملوكون لله (في القاموس العبد الانسان خرا كان اورقيا
 والمملوك) وقد ضمن وصفهم بالعبودية رز كونهم بنات الله
 اذ الولادة تنفي الملك (ووصفهم) بقوله * العاملون بامره * دون
 العصمة لان الثابت بالادلة مجرد ذلك (واما العصمة نفيا واثباتا
 فادلتها متعارضة ظنية لا تفيد العلم واليقين (وعدم ورود نقل
 وعدم دلالة عقل في الذكورة والانوثة لانفيا ولا اثباتا يقتضى
 عدم الوصف بالذكورة والانوثة (وعد الوصف بنفيهما
 ايضا لان عدم الدليل على شئ من الطرفين يقتضى التوقف
 (ولادلالة لقوله تعالى (وجعلوا الملئكة الذين هم عباد الرحمن انا)
 وعلى نفي الانوثة لانه يحتمل ان يكون الذم على الملك واثبات
 الذم على نفي الانوثة لانه يحتمل ان يكون الذم على الملك واثبات

ان جعل الجميع اثاثا (وابس لك ان تستدل على الوصف بالذكرورة
والاثوثة بان ظاهر استثناء ابليس عن الملكة دل على انه
ملك واثبات الذرية له في قوله (افتخذونه وذريته اولياء) دل
على ان له اثا فيثبت الذكر والاثا للملك لان الاستثناء يعارضه
ما يخرج دلالة على الملكة عن كونها قطعية (ولعل جعلهم
الملكة بنات الله لتسترهم عن الاعين لان ذلك يليق بالبنات
ولذلك ظهر عيسى ولم يستتر) قال * والله تعالى كتب ازلها
على انبيائه * لم يذكر عدد الكتب اشارة الى ان العدد لم يثبت
بدليل يفيد اليقين (فالاولى ترك العدد في التسمية لتلايخج
كتاب الله اولاد خل ضمير كتاب على ان ماورد ان الكتب مائة
واربع يناقيه ماورد ان المرسلين ثلثمائة وثلاثة عشر لان
الرسول من له كتاب وشريعة (ودفع الثاني محوج الى التكلف
(ولم يقل ازلها على رساله مع ان الكتاب من بين الانبياء مخصوص
بالرسل لانه يقتضي ان يكون المنزل عليه رسولا قبل ازال الكتاب
(فليس ترك على رساله خلاف الاولى كما ينوهم) بل الاختيار الاولى
(وقوله * وبين فيما امره ونهيه * يتقضى بالزبور لانه لم يكن فيه
الا الادعية (وقوله * فهو واحد * فسر بان الكل متحد في كونها
كلام الله تعالى غير متفاوتة في تلك المصفة * وانما التعدد والتفاوت
في التظيم المقر والسموع * وفيه انه لا فائدة في هذا الحكم
(وقد يفسر) قوله * وكلها كلام الله * بان الكل دال على
كلام الله (ويجمل قوله وهو واحد بمعنى ان كلام الله واحد لا تعدد
فيه (وهو بعيد عن العبارة جدا (والتخذه ان المراد ان كلام الله
واحد في نفسه وانما التعدد باعتبار وجوده اللفظي (وكذا ترجيح

البعض

المفسر الخيال

م

البعض على البعض وهو المراد بالتفاوت بفعل التفاوت لتفسير
التعدد وهم (وقوله * كما ورد في الحديث * ينبغي ان يكون متعلقا
بتفصيل المكتب وتفصيل السور لان كلامهما انما يعلم من الشرع
(قال * والمعراج لرسول الله محمد صلى الله الخ * الظاهر العروج
الا انه اطلق المعراج (واراد العروج اشارة الى ان العروج كان
بالمعراج على ما ذكر ارباب السيرانه ظهر في بيت المقدس
من السخرة الى السماء معراج في غاية الحسن والجمال وهو المعراج
الذي يعرج منه الملكة الى السماء احدي عارضية من الياقوت
الاحمر والاخرى من الزبرجد الاخضر واحدي درجاء
من الفضة واخرى من الذهب مكللة بالدرر والياقوت وهو الذي
يظهر منه ملك الموت يقبض الروح ويراها المحتضر فلاجله
ينظر جدا ويبالغ في النظر (والجواب بان المراد الرؤيا بالعين مبني
على ان الرؤيا جاء مصدر رأى بالبصر كالرؤية (الا انه في رأى
في المنام اشهر (وبعضهم حمل قول عايشة رضي الله عنها على
معراج اخر وجع بين كلام عايشة وغيره بجوز تعدد المعراج
(واما مقاله بعض متأخرى اصحاب السيران كلام عايشة مبني
على انها كانت زمن المعراج صغيرة ولم تحققه ومعوية كان كافرا
فلم يعرفه ليس بشيء ولا ينبغي ان يصحح اليه لان عايشة رضي الله
عنها مع حرصها في معرفة احوال رسول الله يبعد كمال البعدان
تقع بمعرفة ايام صغرها ولا تحققها عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم وكذا معوية مع طول عهده في الاسلام (ورؤيته صلى الله
عليه وسلم له في هذه الليلة مما تكرهه عايشة وجع من الصحابة
(واثبات الرؤية منقول عن ابن عباس والحسن البصري وعروة

الجماع الخيال

م

مط

في المعراج

المراد به الخيال

م

والزبير وكعب الاخبار والزهرى وابى الحسن الاشعري واكثر
اتباعه (ولكن اختلف في انه هل هو بالقلب بان اعطى لقلبه حال
البصر فرأى رؤية لبصره لو بالبصر) والصحيح الاول لان ابن عباس
صرح في بعض ما روى عنه بالقلب وفي البعض اطلق (وجعل
بعض الأئمة الاحوط فيه التوقف لان شيئا من أدلة الطرفين
لا يقيد البقين والمسلوك يقيني) قال * العارف بالله وصفاته حسب
ما يمكن * ان اريد حسب ما يمكن للنوع فيلزم انفاء ولاية ماسوى
افضل النوع (وان اريد بحسب ما يمكن لذلك الشخص فيلزم
ان لا يكون فائت للوقت الذي يمكن له صرفه في المعرفة وليا لانه
لم يعرف حسب ما يمكن له لانه لو صرف ذلك الوقت الى المعرفة
زاد معرفة (الا ان يقال المراد حسب ما يمكن له (ومداره لبس
على عدم تضيق وقت بل على الخذاب واظف من الله تعالى
فيجوز ان يمن على احد بالتوبة وضبط الوقت بعد تضيق
مدة مديدة لما كان يمكن له من معرفة ذاته وصفاته (وقوله *
فالا يكون مقرونا بالايان والعمل الصالح * يريد به فخارق عادة
لا يكون كذلك (والمقصود ضبط خارق العادة (فعلى هذا ينقسم
الى معجزة وكرامة واستدراج (واورد عليه انه غير حاصر لانه ان
وافق القرص فاستدراج (والافاهانة كما روى ان مسيء الكذاب
دعى لاعور بان يصير عينه العوراء بصيرا فصارعى (وقد نقل
تقسيم الخارق الى معجزة وكرامة ومعونة واهانة (واعترض عليه
بمخروج الارهاص والاستدراج (وما ظهر من مريم من الخيل
من غير ذكر وظهور الزرق من غير سبب (وما ظهر من صاحب
سليمان احضا رسرر بلقيس من بعيد قبل ان تداد الطرف

وما

(وما يقال من ان الاول معجزة لكريا (والثاني سليمان لا يرد
ما يقال ان المعجزة ما قارن التحدى ولا معة رنة هذا لانه ينساق فيه
ما سيردان كرامة التولى معجزة النبي (الا ان يقال ماسيئتي مسامحة
(والمراد انه كالمعجزة في الدلالة على نبوة النبي وكون الكرامة
معجزة مسامحة لا يخرج جهسا عن الكرامة (قال * ولا استدلال
المعتزلة المنكرون لكرامة الاوليا * والاستناد ابو اسحق
وابو عبد الله الحلي من تقييد المعتزلة بالمنكرين لاجراج
ابى الحسين البصري منهم فانه يوافقنا (وحاصل الاستدلال
انه ينسد باب اثبات النبوة (وحاصل الجواب ان الكرامة اعانة
على الاثبات لانها معجزة يعنى كالمعجزة في اثبات دعوى النبوة
(والا فالم يقارن دعوى الرسالة والتحدى لبس بمعجزة ويمكن
نقض استدلالهم بالسعر فانه يجري في السعر بان يقال او كان
السحر ثابتا لا لبس بالمعجزة فيفسد باب اثبات النبوة فاهو جوابهم
عنه جوابنا (وينبغي ان لا يخص انكار المعتزلة بالكرامة بل
بمطلق خارق العادة كرامة كانت او استدراجا (قال * ولا حسن
ان يقال بعد الانبياء * موافقا لقوله صلى الله عليه وسلم (ما طلعت
الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل
من ابى بكر (ومثل هذا السوق عرفا للافضلية لان فيها على
ما هو المفهوم لغة (يقال وبه يظهر ان ابابكر افضل من سائر
الامم ايضا (وفيه انه لم يفت افضليته من سائر الامم فيما ذكر
المصنف ايضا لان افضل امة نبينا افضل الامم لان امة افضل
الامم (وارادة كل بشر يوجد بعد نبينا كما تنقض بعيسى تنقض
بادريس وخضر والياس ايضا ويمكن دفعه بانه يشخص من

قائله الخيال

م

مطل
في كرامات الاولياءربما كان
نسخه

المورد الخيال

م
الناقل الخيالم
المعتز من الخيال

م

هذا الحكم هؤلاء الانبياء (بقوله) * ولا يبلغ ولي درجة الانبياء * ويرد
ايضا انه لا يفيد تفضيلهم على من لم يوجد بعد النبي من اسد شهد
زمن حيوة كحمزة وجمعه وغيرهم ارضى الله عنهم (وقد دل الحديث
السابق على ان ابا بكر رضى الله عنه افضل منهم) وعدم افادة
التفضيل على التابعين على تقدير ارادة كل بشره وجود على وجه
الارض مندفع بان الصحابة خير من التابعين بلا خفاء (قال) * ابو بكر
الصديق * ظاهره المبالغة في الصديق لكن في الصحاح الصديق
مثل الفسق الدائم ان تصديق ويكون الذي يصدق قوله بالعمل
هذا (ويستفاد منه ان تسمية الصديق لكونه مصدقا لقواله
بأعماله) (لما قاله الشارح من انه صدق النبي في النبوة بلا تلثم
اي توقف) (وفي المعراج بلا تردد وفي كتب السير انه سمي بالصديق
في قصة المعراج) ويمكن ان يقال سمي بالصديق في قصة
المعراج لانه صدق قوله بانه مؤمن شاهد بنوة محمد بتصديقه
اياه في المعراج بلا تردد مع استبعاد جميع القوم فيكون اطلاق
الصديق مطابقا لما في الصحاح (قال) * فرق بين الحق والباطل
في القضايا والخصومات * في القاموس اولاه فرق بين الايمان
والكفر حيث انظر الاسلام بمكة (قال) * لان النبي صلى الله
عليه وسلم زوجه رقية الخ * ولا دخل فيما هو بصدده (بقوله
* قال ولو كان عندي الخ * الا انه اراد اتمام رواية الحديث) فكانما
سمى بنتا النبي نورين تسمية باسم ابهما لان النور من اسمائه عليه
السلام على ما في القاموس (قال) * فللتوقف جهة * اذ لم يرد
على فضلها على غيرهما نقل كما ورد في شان الشيخين ولا يمكن
ان يهدي اليه عقل وان اريد كثرة ما بعده ذوو العقول من الفضائل

لانه ظهر كثرة فضائل على رضى الله عنه كمال الظهور) ونحن نقول
كان وجه التوقف انه جعل عمر الخلافة بين عثمان وعلي وغيرهما
شورى وذلك يشعر بانه توقف في تفضيل واحد منهم (ولما
قصر الشورى عليهم فضلهم على غيرهم) (الا ان هذا يقتضي
التوقف في تفضيلهما على غيرهما ايضا) (قال) * على هذا الترتيب
ايضا * يشعر انه مبني ترتيب الخلافة على ترتيب الافضلية التي
حكم بها السلف لدليل كان لهم (فقوله) * وذلك لان الصحابة
قد اجتمعوا * لا يلزم كلام المصنف (وقوله) * توقى * على
صيغة المجهول (وللبغواء لبناء المعروف وجه معروف) (وتوقف
على كان سنة اشهر) (وقوله) * ولا احتج الخ * الا يرى انه احتج
ابو بكر على الانصار بقوله الأئمة من قر يش وتقاعد الانصار
عن دعوى الخلافة (ووجه قول على رضى الله عنه * بايعنا
من فيها وان كان عمر * انه اراد وان كان البيعة له صعبة لكن
صلابته في الدين وعدم مسامحته في امر يعني ببايع الحق وان كان
مرافق تصريحه رضى الله عنه حين المبايعة بذكره ليكون
المبايعة بلا غرور وعن علم * وترك الخلافة شورى * اي ذات
شورى معناه انه ترك تعيين الخليفة شورى بينهم (لا اقامة امر
الخلافة شورى في تبصرة الاداة فوض اليهم لينظروا فيه
فيقلدوا اقامة اصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال
في تفسير شورى انهم لا ينفردون بامر حتى اجتمعوا عليه يدل على
انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ٧ وسبقنا في من الشارح ما يدل
على انه ذهب اليه (قال) * لم يكن عن نزاع في خلافته * اي
نزاع لهوى النفس من غير داعي الاجتهاد (يدل عليه قوله

* بل عن خطاء في الاجتهاد * والمقصود منه رفع الطعن عن معوية ومن تبعه من الصحابة وعن طلحة وزبير وعائشة رضي الله عنهم فان الواجب حسن الظن بالصحاب رسول الله واعتقاد برائتهم عن مخالفة الحق فانهم اسوة اهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين وقيل المعنى لم يكن عن نزاع في انه احق بالخلافة بل بشبهة تدل على جواز المحاربة مع الخليفة في طلب حق في الدين اعتقده الخليفة غير حق ولم يعمل به وهو قصاص قتلة عثمان فان معوية اعتقد وجوب القصاص فكان نزاعه في طلب القصاص لا في طلب الخلافة (وهذا ظاهر البطلان لا يخفى على احد ان نزاع معوية وزبير كان في خلافته (واولا ذلك لوجب ان ينقاد لاحكامه المعوية ويطلب عنه القصاص عن القتل) قال * ولعل المراد الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل من المباينة * يتجه عليه انه يشكل بخلافة عثمان وعلى رضي الله عنهما لانه خالف معهما اهل البغي حتى استشهد عثمان ولم ينقطع مخالفة الخليفة وميله عن متابعة الحق (وبعد المراد عدم ثبوت مخالفة الخليفة وميله عن متابعة الحق (وبعد فيه بحث لان حصر الخلافة الكاملة في ثلثين لا يقتضي ان يكون بعدها ملك وامارة بل خلافة غير كاملة (فالأظهر ان حكم اهل الحل والعقد بالخلافة مسبوحة لشبه الملك بالخلافة لقربه وضبط امر المماش والمعاد ضبطها شيها بزمان الخلافة (قال * ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب * جعل المواقف الوجوب ايضا مختلفا فيه فان الحوارج جعله من الجائزات (وقوله * وانما الخلاف في انه يجب على الله * يعني ذهب اليه

قائله الخيال

مثلا
في الامامة

الامامية

الامامية والاسمعية (وقوله * بدليل سمعي * يعني كما هو عندنا * او عقلي * يعني عندا كثر المعتزلة وعند الزيدية (اقول وسمعا وعقلا ايضا عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والكمي وابي الحسين (قال * ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه الخ * (حل قوله حج والمسلمون لا بد لهم الخ * على مسألة وجوب نصب الامام سمعا (والاستدلال عليه بما حاصله ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب سمعا كالواجب الشرعي (ويمكن حمله على دليل مشهور مسطور في الكتب وهو ان في ترك نصب الامام خوف ضرر فوات هذه الواجبات المقتضى الى هلاك الجميع لما انا نعلم علما يقارب الضرورة ان شرع هذه الامور لمصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا (فمع فواتها يختل نظام العالم وينفضى الى ما يفضى (فمعنى قوله لا بد لهم في بقائهم (وعلى ما ذكره الشارح لا بد لما يجب عليهم في الدين (ودفع الضرر المعلنون واجب لقوله عليه السلام (لا ضرر ولا ضرار في الدين) والصغار * جمع صغير كما كرام جمع كريم * والصغار * جمع صغيرة كالغنائم جمع غنمة (وقوله * فان قيل * انما يتوجه على هذا الدليل دون الاولين (والمراد بالرياسة الرياسة العامة في الدنيا ليصح * قوله اماما كان او غيره * فان من له الرياسة في الدين والدنيا في نيابة الرسول لا يكون غير امام (وحيث قد قوله * فان انتظام الامر يحصل بذلك * في غاية الضعف كما ترى (يرشد اليه قوله * في الجواب يحصل بعض النظام في امر الدنيا * فالسؤال ايسر شيء (وقوله * فيعضى الامة كلهم ويكون

مبتهم مبتدأ جاهلية * يزيدان اللازم باطل لما ان في الازمنة
الماضية بعد الخلفاء الراشدين اكابر الامة من التابعين وتبعهم
الى غير ذلك من الائمة المجتهدين الذين لا خفاء في جلالة قدرهم
في الدين * وقيل لان اجتماع الامة على الضلالة لا يجوز لقوله
عليه السلام (لا تجتمع امتي على الضلالة) وقد يجاب عن الشبهة
بانه انما يلزم المعصية لو تركوا نصب الامام عن قدرة واختيار
(ومحصوله تخصيص الحديث بمن مات في زمان لم يترك فيه
نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات
(وكذا المراد بعدم اجتماع الامة على الضلالة عدم الاجتماع
عن قدرة واختيار) بل نقول لم يجتمعوا لان المراد بالاجتماع على
الضلالة الحكم بكونها حقا لا العمل بها اكرها (وبهذا الجواب
يندفع الاشكال بعد الخلفاء العباسية) قال * لا كازعت الشيعة
خصوصا الامامية منهم * حيث رجحوا المهدي في الفضل
على امامة الكرام سوى على رضى الله عنه (ولا يخفى ان ذكر هذه
المسئلة في هذا المقام لامر المهدي المختفي والاولى بحالها ابرادها
في شرح) قوله * ولا يختص بيني هاشم واولاد علي * (وفي قوله *
بل غاية الامر ان يوجب اخفاء دعوى الامامة بمحبت يجوز
ان يكون زمانه اخوف من ازمته آباءة بحيث لا يمكن ظهوره كما لم
يمكن لا آباءة اظهار الامامة) قال * ويكون * عطف على يكون
(في قوله * وينبغي ان يكون * يقال يجب ذلك) فلا يسمع عطفه
على يكون بل يجب عطفه على ينبغي (وفيه ان كونه ظاهرا
ايضا واجب كما اوضحه بيان الشارح) وكلمة ينبغي اعم من الواجب
وان كانا كراستهما لا في الاولوية (وقوله * ولا يجوز من غيرهم

قائله ومجيبه الخيالي

م

مطل
في كلمة ينبغي

يدفع توهم الاولوية) قال * ولا يشترط في الامام ان يكون
معصوما لما مر في الدليل * لا يخفى ان الاولى تفسير العصمة قبل
اقامة الدليل على نفي اشتراطه لان تعقل الدعوى يتوقف
عليه (بل لان مقدمات الدليل ايضا يتوقف عليه) بل الاولى
تحقيق مفهوم العصمة في بحث عصمة الانبياء كما في كتب
القوم (ومن شرط عصمة الامام انما شرطه في زمان الامامة
لا قبله اذ لا موجب لاشتراطه قبله) وحاصل الدليل الاول
ان الاجماع انعقد على خلافه ابي بكر مع ان اهل الاجماع
لم يقطعوا بعصمته ايام امامته كيف والعصمة ان لا يخلق الله في
العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ولا طريق لمعرفة
لهذا الا بالوحي اذ لا يعلم الغيب الا الله (وبهذا اندفع ما ورد
عليه ان الشرط عصمته لا العلم بعصمته وعدم القطع انما ينفي
الثاني لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع اهل
البيعة غير معلوم) وحاصل الدليل الثاني ان عدم الدليل
على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط (ولا يخفى ان هذا من
المسالك الضعيفة على انه يتجه عليه انه لو تم هذا لثبت عصمة
ابي بكر اذ عدم الدليل على خلق الذنب فيه دليل على عدمه
(قال * والجواب المنع * اى منع ان غير المعصوم ظالم زائد
اذ يقال له ان غير المعصوم اذا صلح ذنبه بالتوبة لبس الى غير
(ومن العجائب ما قيل فان قيل حقيقة العصمة كما ذكره عدم
خلق الله الذنب وعدم الوجود فكيف لا يكون غير المعصوم
ظالما اذ يقال له ان غير المعصوم اذا صلح دينه بالتوبة لبس ظالما
فلا تنس التوبة والاصلاح ولا تكن مضر الدفع ما توهمت وزوده

الموزد الخيالي

م

فان قلت قائله الخيالي
نسخه م

على ان تعريف العصمة ليس على ظاهره الذي يجب ان يراعى
في التعريفات (والمراد بعدم خلق الله امر يكون مآله ذلك وهو
ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها) وانتفاء الملكة لا يستلزم
عدم الاجتناب عنها (وما قيل ان الظلم هو التعدي على الغير فيكون
اخص من العصمة يدفعه وصف المرأ بالظالم على نفسه وتفسير
الظلم بوضع الشيء في غير محله) وما قيل المراد بالعهد النبوة عدول
عن الظاهر (فلا يدفع الاستدلال بالظاهر) قوله * انها خاصية
في نفس الشخص وفي بدنه * لعله اراد الامتناع العادي مع التمكن
من الذنب فلم يكن فاسدا (والمراد بالحنة التكليف قبل سمي بها
اذ به يمتحن الله عباده ويلوهم ايهم احسن عملا) قال * ولا ان
يكون افضل من اهل زمانه * كما زعمت الشيعة وان وافقهم بعض
اهل السنة حتى الاشعري على ما في الكفاية (واما اورده على
جعل الامام شوري كان الاولى بحاله ان يذكره سابقا حيث ذكر
حديث جعل الامامة شوري) وقد عرفت له معنى لا يتجه عليه
السؤال فتذكر (قال * اي مسلحا * لا يبعد ان يدرج في الولاية
المطلقة الكاملة توحيده في الحكومة فيفيد البيان عدم صحة نصب
امامين مستقلين) وشجاعة الامام عبارة عن كونه قوي القلب
بحيث يمكنه رياسة العسكر واقامة المقابلة مع العدو وان لم يقدر
بنفسه على الحرب كذا في الكفاية (قال * ولا ينزل الامام بالفسق *
قيل لا يقال بل ينزل بقوله تعالى (لا ينال عهد الظالمين) فان
النيل بمعنى الوصول وهو آتى ابتداء وزماني بقاء لا نناقول الوصول
امر آتى لبقاء له وانما الباقي الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول
الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للمحدث هذا) وميناه

قائله الخيالي

م
قائله الخياليم
قائله الخيالي

قائله الخيالي

م

على

على الغفلة ان مجرد الفسق ليس ظمائل الفسق مع عدم الاصلاح
بالتوبة (واورد على قوله * لان العصمة ليست بشرط ابتداء *
انه ان اريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تفرق اذا المطلوب ان لا
يشترط عدم الفسق وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء
م اذ قالوا يشترط العدالة في الامام لان الفاسق لا يصلح لامر الدين
ولا وثوق باوامره هذا) وميناه على صرف تعريف العصمة
عن ظاهره وحمله على ملكة الاجتناب (وقد عرفت ان الداعي
اليه ضعيف قال قلنا انه لما فرغ عن مقاصد علم الكلام جعل الامامة
من مقاصد علم الكلام على اصل اهل السنة مسامحة) قال
صاحب المواقف ومباحث الامامة عندنا من الفروع وانما ذكرناها
في علم الكلام تأسيسا بمن قبلنا (لحقيقة الامر يقتضي ان يجمع اراد
مباحث الامامة مع اراد هذه المباحث في الحاجة الى الاعتذار
المذكور) قال * لما انه يعلم من احوال الفاسق الخ * يقال هذا
انما يتم في الاشخاص (واما في الانواع كاكل الربوا وشارب الخمر
والفروج على السروج فلا لانه يعلم من ترتيب اللعن على الوصف
انه المناط) وفي قوله * فتحن لا نتوقف في شأنه * من افاة لما قاله
اغزالي في الاحياء في لعنة الاشخاص خطر فليذهب ولا يحذر
في السكوت عن لعنة ابليس فضلا عن غيره (قال * وهذا جهل منه
بربه * فيه نظر لان التمني يكون في المحالات فلو تمنى مع علماء باستحالة
وجوده واستحالة ان يحكم به نه الى كيف يكون جهلا بربه) قال
* والجمع بين قولهم لا يكفر الخ * يقال هذا مذهب الاشعري
وبعض تابعيه والمكفر غيرهم فلا تناقض في كلامهم فلا اشكال (قال
* الامامة مقتضية ان يكون المحدث المكن باب في الخارج

المورد الخيالي

م

قائله الخيالي

م

قائله الخيالي

م

مذهب جمهورهم ان الثابت في العدم بسائط الممكنات دون المركبات (قال * ان العالم والمتعلم * يرد مذهب المعتزلة من ان القضاء لا يتبدل وان لا يثبت مذهب اهل السنة من ان الدعاء والصدقة ينفعان) ويمكن ان يقال يثبت نفع الدعاء والصدقة بطريق الاولى (قال * ادعوا الله واتم موقنون * يندرج فيه الاجتناب عن المعاصي والتقيد بالعبادات لان الايقان في الاجابة لا يحصل ما لم يربك في الاجابة وقوع مانع من الاجابة عنك) (قال * فقال الله انك من المنظرين * قيل فيه بحث لجواز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله السابق دعي او لم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافرين في امور الدنيا ولا يستجاب في امور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قال * من اشراط الساعة * جمع شرط بالتحريك وهو العلامة) ودابة الارض اولها تخرج من جبل الصفا تصدع لها والناس سارون الى منى او من الطائف او ثلث امكنة ثلث مرات معها عصا موسى وخاتم سليمان عليهما السلام تضرب المؤمن بالعصا وتطبع وجه الكافر بالخاتم فينتفش فيه هذا كافر) وبأجوج ومأجوج من لا يهزمهما يجعل الالفين زائدتين من يحج وميج (وقرأ رؤية بأجوج ومأجوج) (وابومعاذ بمجوج كل ذلك من القماموس) (وفي تفسير البيضاوي هما قبيلتان من ولد يافث بن نوح) (وقيل بأجوج من الزك ومأجوج من الجبل وهما اسمان اعجميان بدليل منع الصرف) (وقيل عريان من اج الطليم اذا اسرع واصلها الهمز كما قرأ عاصم) (ومنع صرفهما للتأنيث والتعريف) (قال * والمجتهد * اي المستدل

قائلة الخبالي

٢

مطل
اشراط الساعة

في

* في العقلية والشرعية الاصلية والفرعية قد يخطئ * اي قد يحكم حكما غير مطابق * وقد يصيب * اي قد يحكم حكما مطابقا (وقد يراد بالاصابة الخروج عن عهدة التكليف) (فعلى الاول لبس دعوى الاصابة في مسائل الاصول المخالفين مطلقا اذ الحكم في الاصول واحد معين عند الكل) (وعلى الثاني يصوب المخالفان في الفروع مطلقا وفي الاصول اذ لم يكن احدهما مكفرا) (قال * وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكما معينا ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه رأى المجتهد * هكذا عبارته في التلويح ايضا) (واعلم سهولا ان ام المتصلة لازمة لاهمية الاستفهام يليها احد المستويين والاخر الهمة) (والعبارة الصحيحة اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكما معينا او احكاما على حسب ما يؤدي اليه رأى المجتهد) (وعبارة التقيح منقحة وهي وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى، وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد مجتهد) (قال * اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل * ويكون العثور عليه لاعن دليل بل بمنزلة من يعثر على دفين * او يكون ذلك الدليل اما قطعي * والمجتهد مأمور بطلبه * او ظني والمجتهد غير مكلف باصابتها لغموضها وخفائها * وما ذكره من المذهب المختار لا يتأتى فيه الخطأ انتهاء فقط لانه ان وجد دليلا عليه من الله فقد اصاب وان فقداه فقد اخطأ مع وجدان الدليل ولا اصابة مع فقدانه فالخطأ ابتداء وانتهاء لا محالة) (فقول له * فلا خلاف في هذا المذهب في ان الخطئ لبس بأم انما

الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء * لا يصح انما الخلاف في مذهب من يقول بالخطاء (وجعل قواه في هذا المذهب اشارة الى مذهب من قال بالخطاء دون خصوص ما سبق من قوله * والمختار * بعيد جدا وتخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب لان الخلاف واقع في مذهب من قال ان الدليل قطعي لانه حكم بان المجتهد مأور بطلبه فاختلف في استحقاق المخطئ الخطاب ووجوب بعض حكم القاضي بالخطاء (قال * الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والخمير للمكرمة او الفتيا * بضم الفاء كالفتوى وبمعناه وهو ما افتي به الفقيه وقد يفتح (وفي قوله * ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة * انه كان تفهيم سليمان بمحض لطف الله من غير اسباب اجتهاده ارمصاصات انبوتة فلهذا خصص نسبة تفهيمه الى ذاته (وقد يجاب بان المراد بتفهمها تفهيم ارفقها واحقها (وفيه انه بعيد عن ظاهر النظم (وانما قال * والثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء بحيث صارت متواترة المعنى * لان ما لم يبلغ حد التواتر لا يصلح للاستدلال على الاصول (والثالث من الادلة دليل الاجماع (واليه اشار بقوله * وقد اجمعوا * وهذا الدليل مبني على اثبات ان القياس مظهر لا مثبت ولا فعند الخصم القياس مثبت (ويرد بان الحكم الاجتهادي اعم من الثابت بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك (والخلاف في اتحاد الحق وتعدد حار في الجمع فلا جماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف (ويدفعه ان القول بتعدد الحكم في غير القياس

ويوحدته

ويوحدته فيه خلاف الاجماع (واذ ثبت وحدته في صورة القياس بالاجماع ثبت في الكل به فافهم (والرابع من الادلة الاستدلال بالمعقول وهو انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بين الاشخاص في النصوص (فالظاهر ان يكون الثابت بالاجتهاد مثله (وبهذا اندفع ما قبل من انه ان اريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقرب وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو اول المسئلة (نعم يتجه انه لا يفيد اليقين (وغاية ما يفيد الظن (وقوله * في شرح التنقيح * فيه ان الاوضح في شرح التوضيح (قال * ورسول البشر افضل من رسل الملائكة * نية على ان المراد بقولهم خواص البشر افضل من خواص الملك الرسل (والمراد بالعوام ما سوى الرسل من اتقياء المؤمنين (واما العصاة فلا يفضلون على الملك اصلا (والدليل الاول لا يفيد الا تفضيل آدم على رسل الملائكة (وتفضيله على سائر الرسل بناء على انه لا قائل بالفضل (وبعد انما يتم لو كان المأمور بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة السفلية (لكن الظاهر بالجمع والمسئلة مما يكتفي فيها بالظن (والاستدلال لثالث ايضا مبني على عدم الفضل والا فلا يشمل جميع الانبياء ولا جميع عوام البشر (واورد عليه انه اما ان يراد من آل ابراهيم وآل عمران الانبياء فقط فلا يفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملك (واما ان يراد بالعالمين غير رسل الملائكة فلا يفيد تفضيل الانبياء على رسل الملائكة (ويدفعه ما ذكره الشارح من قوله * وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة * فان حاصله

قائله الخيالي

م

مطل
في تفضيل بني آدم
على الملائكة
نسخه

معين
نسخه
المورد الخيالي

م

انا لا نخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين بل تفضل الجميع
على جميع العالمين (ونخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة
الى رسل الملك لكن المورد لم ينبه لما ذكره (وقوله * ولا خفاء
في ان هذه المسئلة ظنية الخ * دفع لما يتجه بعد تخصيص البعض
من الحكم بالايجاع ان الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام
مخصوص البعض (والوجه الرابع اورد عليه ان الملائكة لهم
صفات فاضلة في مقابلة اعمال الانسان (واجيب بان ذلك
بالنسبة الى الانبياء ثم الا انه يلزم ان يخص الدليل بالانبياء
(اقول ذلك المنع متجه في عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر
اعني اتقياء المؤمنين ايضا فيتم الدليل على عمومهم (على ان عدم
القول بتفضيل الرسل على الرسل وعدم تفضيل العامة على
العامة مما يتم به الدليل فافهم (قال * وذهب المعتزلة والفلاسفة
او بعض الاشاعرة * وهو ابو عبد الله الحلي والقاضي ابو بكر
(والقول بان التعليم من الله والملائكة هم المبلغون خلاف
الظاهر (ويستلزم ان لا يكون المتعلم من متعلم شخص الامتلاء
من شخص والجواب بان الترتي يذكر الملائكة المقربين ليس
لفضلهم على عبس عند الله بل لمزيتهم عليه في التجرد ونفي
الولادة والقدرة على الافعال العجيبة يردده وصف الملائكة
بالمقربين فانه يشعر بان الترتي باعتبار تقربهم الى الله الا ان يقال
الوصف لتعينهم واخراج غير المقربين فان المقربين هم الذين
يقدرون على الافعال العجيبة * نحمدك يا من وفقنا لاتمام
هذه الفرائد ونسألك ان تجعلها ذريعة لاحكام العقائد
وتجعل كل حرف منها قائدا الى الجنة بعد قائد وتصل على

نبيك

المورد والمجيب الخيالي

م

هذه الفوائد
نسخه

نبيك الى الابد زائدا ٧ على كل زائد يا محمود كل حامد

ويا مقصود كل قاصد لا تكلنا الى انفسنا

طرفة عين فيصير صايدا

لنا الشيطان

الجامد

كل الطبع والتمثيل بمعرفة الفقير الى بر ربه الجليل شيخزاده

السيد محمد اسعد الناظر بتقويم الوقايح السنوية في الدولة

المؤيدة العلية او اسط جادى الاخرة سنة تسع

واربعين ومائتين والفا من هجرة من

كما يرى من قدام رأى

من خلف

٧ بقد

نسخه

الحاسد

نسخه

